

# نحو معاجم

السنة الثالثة عشرة، العدد الواحد والخمسون، صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

## ملف العدد

في الذهاب  
إلى الإمامية  
في الفكر الشيعي / ٢

- عصر الظهور، الروايات والعلماء، دراسة وتحليل لظاهرة السندياني
- أصحاب آئمة أهل البيت (ع)، واختلافهم في مصدر ومنشأ علم الآئمة
- تأثير العقيدة الهندوية بسوسيات عند الزرادشتية، قراءة نقدية
- نقد برهان اللطف وتطبيقاته في إثبات ضرورة الإمامة
- نصوص الإمامة، دراسة تأميمية / القسم الثاني
- أحاديث الاثنين عشر، دراسة تحليلية شاملة / القسم الثاني

## دراسات

- التراثية النقدية الدينية، نظرية لاصلاح الفكر الديني في الاسلام / القسم الأول
- الشهيد الأول وقضية استشهاده، بين الحدس والواقع
- إشارات حول شخصية محبي الدين بن عربى

## قراءات

- ميتافيزيقا التقدم في العالم العربي، قراءة في كتاب

# نحو معاجم

السنة الثالثة عشرة، العدد الواحد والخمسون، صيف ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

## ملف العدد

في الاعمال  
في الفكر الشعبي / ٢

- عصر الظهور، الروايات والعلماء، دراسة وتحليل لظاهرة السنديانى
- أصحاب آئمة أهل البيت (عليهم السلام)، واختلافهم في مصدر ومنشأ علم الآئمة
- تأثير العقيدة الهندوية بسوشيانة عند الزرادشتية، قراءة نقدية
- نقد برهان اللطف وتطبيقاته في إثبات ضرورة الإمامة
- نصوص الإمامة، دراسة تأميمية / القسم الثاني
- أحاديث الاثنى عشر، دراسة تحليلية شاملة / القسم الثاني

## دراسات

- التراثية النقدية الدينية، نظرية لاصلاح الفكر الدينى في الاسلام / القسم الأول
- الشهيد الأول وقضية استشهاده، بين الحدث والواقع
- إشارات حول شخصية محين الدين بن عربى

## قراءات

- ميتافيزيقا التقدم في العالم العربي، قراءة في كتاب

رئيس التحرير

حيدر حب الله

مدير التحرير

محمد عباس دهبي

# نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر

العدد الواحد والخمسون، السنة الثالثة عشرة،

صيف ٢٠١٨ م ١٤٣٩ هـ

## البطاقة وشروط النشر

﴿ نصوص معاصرة، مجلة فصلية تعنى - فقط -

بترجمة النتاج الفكري الإسلامي إلى القارئ العربي.﴾

﴿ ترحب المجلة بمساهمات الباحثين في مجالات الفكر الإسلامي المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات.

﴿ يشترط في المادة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد ظهرت أو أرسلت للنشر في كتاب أو دورية عربية أخرى.

﴿ تخضع المادة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، ظهرت أم لم تنشر.

﴿ للمجلة حق إعادة نشر المواد المنشورة، منفصلة أو ضمن كتاب.

﴿ ما تنشره المجلة لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظرها.

﴿ يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنية بحتة.

الهيئة الاستشارية (أبجدية)

زكي الميلاد السعودية

عبدالجبار الرفاعي العراقي

كاميل الهاشمي البحريني

محمد حسن الأمين البناني

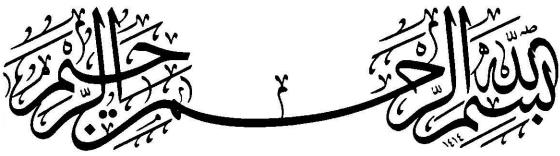
محمد خيري قيرباش أوغلو تركي

محمد سليم العوا مصر

محمد علي أدرش بـ إيران

تنضيد و إخراج

*papyrus*



## فِصَلِيَّةٌ فَكْرِيَّةٌ

تعنى بالفَكُورِ الدينيِّ المعاصر

## الراسلات

لبنان - بيروت - ص. ب: ٣٢٧ / ٣٢٧

info@nosos.net | www.nosos.net

## التَّنْفِيذُ الطَّبَاعِيُّ وَمَرْكَزُ النَّشْرِ:

مؤسسة دلتا للطباعة والتَّنْشُر، لبنان الحدث، قرب مستشفى السان تريز، مفرق ملحمة كساب، خلف المركز الثقافي اللبناني، بناية عبد الكريم وعطية، تلفاكس: ٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠  
البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

## وَكَلَاءُ التَّوزِيعِ

- ◆ لبنان: شركة الناشرون لتوزيع الصحف والمطبوعات، بيروت، المشرقية، مقابل وزارة العمل، سنتر فضل الله، ط٤، ص. ب: ٢٥١٨٤، هاتف: ٢٢٧٠٠٧٢٧٧٠٨٨/٢٢٧٠٠٧٢٧٧١١٦ (+٩٦١).
- ◆ مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتَّوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٩١٩ (+٩٧٣).
- ◆ جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأمرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٢٧٧٠٤٣٦٥ (+٢٠٢).
- ◆ الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤ (+٩٧١٤).
- ◆ المغرب: (سبرس) الشركة العربية الإفريقية للتَّوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، ٧٠ زنقة سجلامسة.
- ◆ العراق: ١. دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المتبي، هاتف: ٧٩٠١٤١٩٣٧٥ (+٩٦٤). ٢. مكتبة العين، بغداد، شارع المتبي، هاتف: ٧٧٠٠٧٢٨٨١٦ (+٩٦٤). ٣. مكتبة القائم، الكاظمية، باب المراد، خلف عمارة النواب. ٤. دار الفدير، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٨٠١٧٥٢٥٨١ (+٩٦٤). ٥. مؤسسة العطار الثقافية، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٥٠١٦٠٨٥٨٩ (+٩٦٤). ٦. دار الكتب للطباعة والتَّنْشُر، كربلا، شارع قبلة الإمام العيسى، الفرع المقابل لمقر ابن فهد العلي، هاتف: ٧٨١١١١٠٣٤١ (+٩٦٤).

- ◆ سوريا: مكتبة دار الحسندين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥ (+٩٦٣).
- ◆ إيران: ١. مكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٢٥٤٣ (+٩٨٢٥٢). ٢. مؤسسة البلاغ، قم، سوق القدس، الطابق الأول. ٣. دفتر تبلیغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف: ٧٧٤٢١٥٥ (+٩٨٢٥٣).
- ◆ تونس: دار الزهراء للتَّوزيع والتَّنْشُر، تونس العاصمة، هاتف: ٩٨٣٤٢٨٢١ (+٢١٦).

<http://www.neelwafurat.com>

<http://www.arabicebook.com>

United Kingdom

بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والتَّنْشُر والتَّوزيع: London NW1 1HJ. Chalton Street 88. Tel: (+4420)73834037.

◆ شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والغرات:

◆ المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت:

## محتويات

العدد الواحد والخمسين، صيف ٢٠١٨م، ١٤٣٩هـ

### الأديان بين المقارنة والمقاربة، أفكار وحواضط

- ٥ ..... حيدر حب الله

### ملف العدد: قضايا الإمامة في الفكر الشيعي /٢

#### عصر الظهور: الروايات والعلماء، دراسة وتحليل لظاهره السفياني

- ١٧ ..... الشيخ محمد باقر ملكيان

#### أصحاب أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، واحتلafهم في مصدر ومنشأ علم الأئمة

- ٥٥ ..... د. علي آقا نوري

#### تأثير العقيدة الهندية بسوسيات عند الزرادشتية، قراءة نقدية

- ٦٨ ..... د. الشيخ رسول رضوي / الشيخ أحمد جمشيديان

#### نقد برهان النطف وتطبيقاته في إثبات ضرورة الإمامة

- ٩٤ ..... الشيخ أمير غنوي / أ. محمود زارعي بلشتى

## **نصوص الإمامة، دراسة شاملة / القسم الثاني**

١٢٠ ..... الشيخ عبد الله مصلحي

## **أحاديث الثانية عشر، دراسة تحليلية شاملة / القسم الثاني**

١٦٠ ..... د. الشيخ صفاء الدين الخزرجي

## **□ دراسات**

### **التراثية النقدية الدينية، نظرية لإصلاح الفكر الديني في الإسلام / القسم الأول**

٢٠١ ..... د. آرش نراقي

### **الشهيد الأول وقضية استشهاده، بين الحدث والواقع**

٢٣٣ ..... د. محمد كاظم رحمتي

### **إشارات حول شخصية محبي الدين ابن عربي**

٢٦٠ ..... د. الشيخ حسين توفيقى

## **□ قراءات**

### **ميافيزيقا التقدُّم في العالم العربي، قراءة في كتاب**

٢٨١ ..... د. السيد حسن إسلامي



## الأديان بين المقارنة والمقاربة أفكار و خواطر

حيير حبة الله

### تهييد —

مقارنة الأديان مسارٌ لا يستهدف تسجيل نقاط، بل يرى أنَّ فهم الأديان بطريقة المقارنة والمقاربة يعيد إنتاج فهمنا للدين بطريقة جديدة و مختلفة. لن أتحدث هنا ببحث مستقلٍ و شامل، بل سأقدم خواطري من وحي تخصصي الجامعي في مجال مقارنة الأديان الإبراهيمية؛ لتحفيز القارئ على أهمية هذا التخصص، وخاصة طلاب العلوم الدينية.

ثمة جدلٌ في مشروع مقارنة و مقاربة الأديان، لا أقل من زاويتين:

### سؤال الإمكاني في مقارنة الأديان —

الزاوية الأولى: في إمكان المقارنة وجدوائتها العامة. وهذا بحثٌ فلسفـي، ينشأ من أنَّ فكرة المقارنات لا معنى لها؛ لأنَّ كلَّ شيء هو في ظرفه الزمكاني لا يمكن أن يُقارن بغيره الذي هو في ظرفٍ آخر، ومن ثمَّ فكلَّ شيء هو هو، والفردانية سمةٌ خالصةٌ قاطعةٌ فيه، وهو كُلُّ لا يتجزأ، ومن هنا لا معنى للتفضيل أو عكسه، بل المقارنات هي التي تلحق بفـكرـنا أكبرـالضرـرـ، انطلاقـاً من نـزـعـةـ أصـالـةـ الـجـزـئـيـ، التي اشتهرت منذ عصر النهضة، بل قبلـهـ، مع الفلـسـفةـ الـأـوكـامـيـةـ (نـسـبـةـ إـلـىـ أحـدـ أـبـرـزـ فـلـاسـفـةـ ما يـسـمـىـ بالـقـرـونـ الـوـسـطـيـ، ولـيـامـ الـأـوكـامـيـ المتـوـضـيـ عـامـ ١٤٢٧ـمـ)، وإـلـىـ يـوـمـنـاـ هـذـاـ. وـمـنـ ثـمـةـ فـلـيـسـتـ هـنـاكـ تـصـوـرـاتـ عـالـمـيـةـ، بلـ دـائـماـ الـبنـاءـاتـ الـفـكـرـيـةـ هـيـ محلـيةـ أوـ

قومية، وهذا ما يشبه الفرق بين المذهب الكلاسيكي في الأدب، والذي يقوم على فكرة الإنسان الكلي الأنماط، والمذهبي الرومنطيقي، الذي ظهر منذ القرن الثامن عشر، وتراجع منذ أواسط القرن العشرين، والذي يقوم على فردية كلّ فرد، وأنّ الفرد نوع، واعتبار نقاط تميّزه عن غيره هي الأصل والأساس، ومن ثمّ يجب التخلّي عن فكرة النوع الكلي.

زاوية الرؤية هذه يعارضها كثيرون اليوم، بل الاتجاه الفكري الذي بدأ بالنشاط الواسع خاصةً مع بدايات القرن العشرين يميل نحو تأصيل الفكر المقارن في الأديان والحضارات والفلسفات والثقافات؛ تارةً بهدف أداتي ينشد الكشف عن (الفلسفة العالمية الكونية)، وهي العناصر المشتركة بين الفلسفات، أو (الدين العالمي) بهذا المفهوم، أو (الثقافة العالمية)؛ وأخرى بهدف الكشف عن الروح الواحدة الكامنة في كلّ تجلّيات الأديان أو الفلسفات، وهو ما تعبر عنه مدرسة (الحكمة أو الفلسفة الخالدة)، التي ترى أنّ تعدد الأديان أو الفلسفات ليس إلّا تجلّيات وظاهرات لحقيقة واحدة كامنة خلفها، فالتنوع في الفلسفة العالمية حقيقيٌّ، لكن إلى جانبه وحدة مستهدفة بالاكتشاف؛ تمهيداً لخوض حوارٍ عالميٍّ، ولكتنه في الحكمة الخالدة تعدد شكليٍّ ظاهوريٍّ، وليس في الحقيقة سوى شيء واحد ودين واحد، فتوجه الفلسفة الخالدة توجّه نحو الجوهر، يشبه توجّه شلابيرماخر وإيزوتسو نحوه عندما كانا يربّيان أن اللغة والمفاهيم ترجمات للجوهر، وليسوا عينه.

إنّ ثورة المعلوماتية، ودخولنا عصر القرية الكونية، لم يُعدْ يسمح لنا بتجاهل الآخر، فقد ولّ ذلك الزمن، فقد صار الآخر ملاصقاً لنا في كلّ شيء، ومن ثمّ لم يُعدْ يمكن بناء حياة عملية وتواصلية ومعرفية صحيحة دون وعي الآخر وفهمه.

### **الجانب العماني من مقارنة الأديان —**

إنّ الجانب الآخر من علم مقارنات الأديان هو الجانب العماني، ففي هذا العلم تنشأ عناصر الالتقاء، وظهور مكوّنات الجمع. وهذا الظهور، أو في المقابل: هذا التلاشي لمفهوم التبادل الحادّ بين الديانات، يمكنه أن يكون بناءً لحوارٍ ديني

عالمي، لا يستهدف نشر السلام في العالم فحسب، وهو بالتأكيد له دور عظيم في نشر السلام؛ إذ لا سلام في العالم من دون سلام الأديان والمذاهب، كما يقول المفكر اللاهوتي السويسري المعاصر المثير للجدل هانس كونج، في كتابه (الإسلام رمز الأمل، القيم الأخلاقية المشتركة للأديان)... بل هو أيضاً يستهدف تكوين جبهة دينية عريضة، يمكنها التصدي بشكل فاعل أكثر لأزمات العصر الحديث والعواصف الأخلاقية والروحية والنفسية... بل والمادية - التي تهدّد الكائن الإنساني اليوم على الأرض، بل تهدّد الأرض نفسها وخيراتها وطاقتها.

فالآديان يمكنها - باللقاء الحقيقي القائم على فتح باب المقارنات والمقاربات، تمهيداً لوعي الذات والأخر وعِنْها أعمق - اكتشاف الجبهة الموحدة الكامنة فيها، ثم تحمل مسؤولياتها اليوم في قضايا العالم، وهذه حاجةً أديانية وإنسانية معاً:

أ. أما أنها حاجةً أديانية؛ فإن الآديان مطالبةً بلعب دور في إصلاح الإنسان، وهي بتحملها مسؤوليات الاشتغال على أزمات العصر الحديث تقوم بدورها، مما يجعلها فاعلةً في حياة البشر، ويحول دون تلاشيهما. والكل يعرف أنّ هناك مراهنات كثيرة على دخولنا مرحلةً برزخية خلال القرنين الأخيرتين، سيخرج فيها الإنسان من عصر الدين (الميتافيزيقا) إلى عصرٍ جديد، تماماً كما خرج - برأي هؤلاء - من عصر الآديان البدائية جداً، مع السحر والشعوذة (مثل: الشamanية Shamanism)، نحو الآديان الناضجة التي أتت مع الأنبياء وأمثالهم... ثمة مراهنات واستغلالات على أن يتم الانتهاء بشريّاً من مرحلة الدين خلال مائة أو ألف عام، وهناك من يبذل جهوداً في هذا الصدد. والأديان بحضورها في قضايا الإنسان الحديث تثبت ذاتها، وتحول هذه المراهنات إلى وهم، أما لو تراجع حضورها عبر هذه الجبهات العريضة، واستغلت بذاتها الضيقة، فإنّ هذا سوف يعطي فرصةً قويةً للتيار الآخر لتعزيز فرص تلاشي الآديان تماماً.

ومن الواضح لنا جميعاً أنّ الاشتغال على الانتهاء من (الزمن الديني) لم يكن وليس نزهةً؛ فقد عرف الغرب الحديث - منذ القرن الثامن عشر وإلى اليوم - تأسيس بدائل للدين في الحياة: من القانون الوضعي بوصفه بديلاً عن الشريعة، إلى (الأخلاق

العلمانية) بوصفها بديلاً عن (الأخلاق الدينية)، وهناك الكثير من المقارنات بين هاتين المدرستين من الأخلاق؛ لإثبات تفوق الأخلاق العلمانية على الدين وقدرتها على بناء صفاء داخلي وسلام عالمي...، إلى العلوم الإنسانية وما أفرزته من علوم وفنون المهارات وبناء الذات، والتي حلّت محل العمل الديني على بناء الإنسان وكينونته، وخاصة مع المدرسة الوجودية، التي بلغت أوجها مع سارتر (١٩٨٠م) وهайдغر (١٩٧٦م) وغيرها، بل الطبيعة نفسها، والتي كانت دائماً مستمسك الأديان للعبور نحو الله. هنا هو العلم الحديث. عبر الداروينية وفيزياء الكم وغيرها. يشكك في هدفية الطبيعة وعناصر الغائية في الخلق، ليقول بأن كلّ ما حصل هو مجرد مسارات صماء غير واعية، ومن ثم يهزّ برهان النظم وبرهان الهدایة وغيرها من البراهين...

إن مقارنات الأديان مشروع عظيم لتكوين جبهة موحدة، لا للبناء على خيال الماضي، والراهنة على أوهام تلاشت بفعل تطور العلوم، بل للبناء على حقيقة ثبتتاليوم أن تشبيه الإنسان (جعله شيئاً)، والفراغ الروحي والأخلاقي الذي بات يعيشه في عصر الحداثة وما بعد الحداثة، يجرّان نحو المعنوية، فهل ستتمكن الأديان من أن تقدم الأنماذج الأفضل للحياة المعنوية والأخلاقية للبشر عبر جبهة عريضة من التنسيق والإصلاحات أو أنها ستفشل في هذا، وستكون بنفسها عنصر اضطراب وتتوّر وقلق يفقد الإنسان الحديث معها هويته الأصيلة. بحسب التعبير الهайдغرى. أو يفرق في الاغتراب عن ذاته. بحسب الأدبيات الميجالية والماركسية؟

هذا كله يعني أن الجبهة الأديانية الموحدة حاجة للأديان نفسها وبقائهما ونجاحها وتقدمها أمام جبهة اللادينية القائمة اليوم بأطيافها المتعددة. ونصيحتي المتواضعة أن لا يغترّ أبناء الديانات بمفهوم الفطرة، ويراهنوا عليه، وهو مفهوم لا أنهى البة، بل بالعكس، فناعتي أن الإنسان أمام الله كقطعة الحديد أمام المغناطيس، قد تبعد تارة لكنّها سرعان ما تتجذب، فحركتها منحنية؛ لأنّ هذا هو تكويننا؛ فالفيض الإلهي كون فينا هذا الإيمان الطبيعي، كما يقول كارل رانر (١٩٨٤م)؛ لكنّ اغترار أهل الديانات بالفكرة يمكن أن يبعث فيهم الكسل والشعور بالغثرة، وأنّهم لا يمكن أن يزولوا أو ينتهوا. لهذا يجدر التتبّع لهذا الأمر.

بــ وأمّا أنها حاجة إنسانية؛ فلأنّ عصرنا الحاضر بل كلّ العصور تؤكّد بأنّ الدين فاعلٌ قويٌ في السلام وال الحرب، ومن ثمّ قلبنا تفاهم عالمي وصلاح أو سلام عالمي لا بدّ أن يكون للدين دورٌ. فالإنسان اليوم بحاجة لدورٍ ديني موحد من كبرى القضايا التي تورّقه في العالم؛ لأنّ نضوج القرارات الدينية في العالم اليوم يمكنه أن يساعد البشر على تخطي المأزق التي وقعوا فيها، أو يعانون منها، كائناً منْ كان السبب في وقوعهم فيها.

### **هل تؤثّر مقارنة الأديان على فهم الإنسان دينه الخاص؟؟**

الزاوية الثانية: في تأثيرات المقارنة على فهم الدين الشخصي. وأعني بهذه الزاوية ما يتصل بشكلٍ خاصٍ بالأديان الإبراهيمية. وأحاول هنا أن يكون مخاطبي هو الإنسان المسلم بشكلٍ أكبر.

إنّ فكرتي المتواضعة تقوم على عناصر متعددة، سأشير في هذه الخواطر لاثنين منها فقط:

١. المبدأ الهرمنوطيفي . المعترف به في مذاهب التفسير الإسلامي، وخاصة في علم أصول الفقه . القائل بأنّ فهم النصّ لا يكون بالنصّ وحده فقط، بل بجماع فهم النصّ بوصفه بنية لغوية وفهم السياق . بالمعنى الواسع للكلمة . الذي جاء النصّ فيه، فلا نهدى في فهم النصّ نفسه ونتجاهل قدرته على تبيان ذاته، كما لا نهدى قدرة السياقات الزمكانية وخصوصيات المؤلف أو المخاطب وغير ذلك في فهم روح النصّ ورسالته.

يُعرف عن المرجع الديني السيد البروجردي (١٩٦١م) أنه كان يرى أنّ فهم نصوص أهل البيت النبوّي لا يكون إلاّ من خلال فهم الفضاء الفكري والثقافي والاجتماعي الذي كان يعيشها جمهور المسلمين . من غير الشيعة . في القرون الثلاثة الأولى؛ لأنّ نصوص الأئمة جاءت في هذا السياق، وتتطرّ إلى هذا المسار القائم، وتستهدف تصويبه.

هذه الفكرة بعينها يكتشف المسلم الدارسُ مقارنات الأديان الإبراهيمية حجمَ

حضورها، لتشكّل عنده أساساً جديداً من أسس التفسير القرآني، بعيداً عن ما يقوله غير واحدٍ من الباحثين المعاصرین، من أنَّ فهم الذات الدينية ليس ممكناً دون فهم الآخر الديني؛ إذ هذا هو الجهل بالدين نفسه، وهو ما بلغ فيه ماكس مولر (١٩٠٠م). الذي يُعدَّ أحد رموز مقارنة الأديان . بلغ فيه الأوج عندما كان يردد في مشروعه المعروف في المقارنات مقولته: إنَّ مَنْ لَا يعْرِفُ إِلَّا دِيَانَةً وَاحِدَةً فَهُوَ لَا يعْرِفُ أَيْ دِيَانَةً.

### **المسيحية واليهودية بوصفهما سياقاً حافاً مفسراً للنص القرآني**

وفقاً لهذا كله، عندما نفهم قصص الخلق والأنبياء والماضين في (الكتاب المقدس) نستطيع . عبر المقارنة مع نص القرآن الكريم . أن نفهم بشكلٍ أفضل رسالة الآيات القرآنية ، وسيُثري ذلك فرضياتنا التفسيرية؛ لأننا سوف نندهش عندما نلاحظ ما أضاء عليه النص القرآني في سياق ما هو قائمٌ للقصة في نصوص الكتب المقدسة السابقة. فلماذا أضاء على هذه النقطة أو تلك دون هذه أو تلك؟ ولماذا عدل هذه النقطة أو تلك؟ بل قد تفهم لماذا استحضر هذه القصة دون تلك... بهذه الطريقة سوف تظهر لك امتيازات النص القرآني عن سائر النصوص وخصائصه في تناول القضايا التي تناولتها الكتب السابقة ، وستدرك بشكلٍ أ洁ى هذه الشخصيات ، وتمكّن من مقاربة الموضوع بطريقةً أفضل.

هكذا الحال في قضايا العقيدة الدينية والأخلاق والشريعة والمفاهيم اللاهوتية الحساسة. فبالمقارنة تدرك أنَّ التوراة حملت حواء مسؤولية ما حدث، بينما نجد القرآن أكثر ميلاً لتحميل آدم المسؤولية. وهل هناك ربطٌ بين قصة المائدة في القرآن وواقعة العشاء الرباني الذي يُعدَّ سرَّ أسرار الكنيسة إلى اليوم؟ هل يريد القرآن الغمز مثلاً من فكرة العشاء الرباني لصالح تكوين تصوُّر آخر عن قضية المائدة؟ ومثل هذه اللطائف أكثر من أن يُحْصى. وعندما يستخدم القرآن توصيفات معينة للنبي عيسى مثلاً لها دلالاتها في الثقافة المسيحية، فماذا يقصد؟ فقد وصفه بال المسيح، وهذا التعبير في الثقافة المسيحية . وهي مستهدفة أيضاً بالخطاب القرآني بالتأكيد . ينتقل بنا إلى فكرة (المسيأ) أي المخلص ، ومن ثم فلماذا استخدم القرآن هذا التعبير الذي يختلف

عن تعبير (عيسى)، فعيسى غير المسيح بالمفهوم اللاهوتي، ولهذا يؤمن اليهود بعيسى، لكنهم لا يرونـه المسيح (المسيـا)؛ لأنـ المـسيـا تـعبـير مـأخـوذ من العـبرـيـة (ماـشـيـح)، وهو المسيح، أي المـسـوح بالـدـهن المـقـدـس بـوـصـف ذـلـك تـصـيـباً لـه عـلـى عـرـش مـلـك بـنـي إـسـرـائـيل، وبـهـذا عـنـدـمـا صـلـب عـيـسـى (وـفـقاً لـلـرؤـيـة السـائـدـة بـيـنـ الـمـسـيـحـيـيـن) أـكـدـ اليـهـود رـؤـيـتـهـم بـأـنـه لـو كـانـ هـوـ الـمـسـيـح لـكـانـ هـوـ الـمـخـلـصـ، وـالـمـفـرـوضـ أـنـه قـدـ صـلـبـ دونـ أنـ يـخـلـصـ شـعـبـ إـسـرـائـيلـ مـنـ التـهـرـ وـحـكـمـ الـرـوـمـانـ وـغـيرـهـمـ، وـدـونـ أـنـ يـحـقـقـ لـهـمـ الـوـعـدـ الـنـهـائـيـ بـتـسـلـيـمـهـمـ الـأـرـضـ الـمـقـدـسـةـ! وـمـنـ هـنـا نـجـدـ أـنـ فـكـرـةـ الـمـخـلـصـ اـنـتـقلـتـ فيـ الـلـاهـوـتـ الـمـسـيـحـيـ منـ الـخـلـاصـ الـدـنـيـوـيـ السـلـطـانـيـ الـذـي تـفـهـمـهـ الـيـهـودـيـةـ (وـكـثـيرـ مـنـ الـمـسـلـمـيـنـ يـفـهـمـونـ الـمـهـدوـيـةـ بـهـذـا الـمـفـنـيـ أـيـضاـ تـقـرـيبـاـ) إـلـىـ الـخـلـاصـ الـمـلـكـوـتـيـ، وـتـحـرـرـ إـلـإـنـسـانـ مـنـ الـخـطـيـئـةـ الـأـوـلـىـ، وـجـعلـهـ بـالـإـيمـانـ مـحـلـاـ لـفـيـضـ اللـهـ تـعـالـىـ. فـهـلـ يـرـيدـ الـقـرـآنـ الـكـرـيمـ وـسـطـهـ ذـكـلـهـ أـنـ يـقـرـرـ الـمـسـيـحـيـيـنـ عـلـىـ تـصـوـرـهـمـ أـنـ عـيـسـىـ هـوـ (المـسـيـا) الـمـخـلـصـ بـمـفـهـومـ جـدـيدـ لـهـ؛ أـوـ أـنـ هـذـا الـأـمـرـ مـنـ بـابـ أـنـ هـذـهـ التـسـمـيـةـ لـهـا مـنـطـلـقـ آخـرـ (أـنـهـ كـانـ يـشـفـيـ مـنـ خـلـالـ الـمـسـحـ بـالـبـيـدـ)؛ أـوـ أـنـ هـذـا مـجـرـدـ مـصـاحـبـةـ لـغـوـيـةـ مـعـ الـآخـرـ، فـيـسـتـخـدـمـ الـقـرـآنـ فـيـ الـتـبـيـيرـ الـذـي يـسـتـخـدـمـهـ الـآخـرـ بـحـقـ تـلـكـ الشـخـصـيـةـ، دـوـنـ أـنـ يـحـمـلـ ذـلـكـ أـيـ مـعـنـيـ خـاصـ، وـبـهـ نـفـهـمـ أـنـهـ يـسـتـهـدـفـ هـنـا بـخـطـابـهـ الـمـسـيـحـيـيـنـ، لـاـ الـيـهـودـ مـثـلـاـ؟

وهـكـذـا اـسـتـخـدـامـ الـقـرـآنـ (كلـمةـ اللـهـ) بـحـقـ عـيـسـىـ، وـهـوـ تـبـيـيرـ نـعـرـفـ جـمـيـعـاـ أـنـهـ بـالـغـ الحـسـاسـيـةـ فيـ الـلـاهـوـتـ الـمـسـيـحـيـ، مـنـ حـيـثـ أـنـ مـفـهـومـ الـكـلـمـةـ مـفـهـومـ خـطـيرـ جـداـ. وـبـإـمـكـانـاـ اـكـتـشـافـ خـطـورـتـهـ فيـ مـطـلـعـ إـنـجـيلـ يـوـحـنـاـ، وـهـوـ الـمـطـلـعـ الـمـهـمـ جـداـ فيـ فـضـاءـ نـظـرـيـةـ الـلـوـغـوـسـ الـيـونـانـيـ، وـالـصـادـرـ الـأـوـلـ الـمـتـحدـ. قـلـمـاـذاـ اـسـتـخـدـمـ الـقـرـآنـ هـذـاـ التـبـيـيرـ، وـهـوـ لـهـ دـلـالـةـ خـطـيرـةـ جـداـ فيـ الـلـاهـوـتـ الـمـسـيـحـيـ؟ هـلـ قـصـدـ الـمـوـافـقـةـ أوـ الـمـجاـرـةـ الـلـفـظـيـةـ فـقـطـ، أـوـ لـهـ دـلـالـةـ آخـرـ؟

بلـ الـأـمـرـ الأـشـدـ خـطـوـرـةـ هـنـاـ هـوـ فـهـمـ أـيـ مـنـ الـطـوـائـفـ الـمـسـيـحـيـةـ أـوـ الـيـهـودـيـةـ كـانـ يـحاـورـ الـقـرـآنـ الـكـرـيمـ؟ هـلـ كـانـ يـحاـورـ الـمـسـيـحـيـةـ الـغـرـبـيـةـ (مـسـيـحـيـةـ رـومـاـ)، أـوـ الـمـسـيـحـيـةـ الـمـشـرـقـيـةـ، مـنـ الـيـعقوـبـيـةـ وـالـنـسـطـرـوـيـةـ وـأـمـثالـهـاـ فيـ الـجـزـيـرـةـ الـعـرـبـيـةـ؟ صـحـيـحـ أـنـ الـانـقـسـامـ الـكـبـيرـ الـنـهـائـيـ وـالـفـاـصـلـ بـيـنـ الـكـاثـولـيـكـ وـالـأـرـثـوذـوكـسـ (الـقـرـنـ الـحادـيـ عـشـرـ)

الميلادي)، ثم البروتستانت (القرن السادس عشر الميلادي)، لم يكن قد وقع في عصر نزول القرآن، لكن التشظيات الأولى كانت قد وقعت، وهي انقساماتٌ كبرى عرفتها المسيحية في ذلك الوقت، وأفرزتها وكشفت عنها المجتمع المسكونيَّة التي كانت قد وقعت منذ مطلع القرن الرابع الميلادي، وكذلك الجهود الدفاعية للرد على من اثُّرُوا بالهرطقة عبر ستة قرون من حياة المسيحية إلى مجيء الإسلام، وتكوين فرق عظيمة، واتخذت فرقاً مهمةً بلاد الشرق موطنها بعد طردتها من الكنيسة والمجتمع المسيحي المتمثل برومَا. هنا من الضروري أن نفهم أنَّ القرآن الكريم هل كان يخاطب عقائدِ رومَا أو كنائس شرقيةٍ كان على صلة بها؟ وما هي عقيدة اليهود والنصارى في شبه الجزيرة في تلك الفترة؟ إنَّ تحليل هذه القضية بعمقٍ ودقةٍ يساعد على فهم مرادات القرآن الكريم من جهةٍ؛ وعلى الدفاع عنه من جهةٍ أخرى؛ لأنَّ بعض الانتقادات التي يوجهها القرآن لليهود والنصارى يعتبر اليهود والنصارى اليوم أنَّها لا تعنيهم ولم تكون تهمَّهم، ومن ثمَّ تقع التباساتٌ كثيرة هنا، من نوع: ثالث ثلاثة، تحديد هوية عَزِيزٍ، وهل هو عَزِيزُ الكاتب أو غيره؟ ومفهوم الأبوة والبنوة الذي يقدِّمه القرآن بالمعنى المادي للكلمة، وغير ذلك.

بل دعوني أذهب أبعد من ذلك في تساؤلي: هل أنَّ أهل الكتاب الذين وصفهم القرآن، وتعامل معهم وتحاور، هم أنفسهم أهل الكتاب الذين يعيشون اليوم في العالم بكلِّ طوائفهم؟ هل يمكن الحديث عن وحدة حقيقة، بحيث نعتبر أنَّ أولئك هم هؤلاء المعاصرُون، أو أنَّ التحوُّلات التي طرأت بالخصوص على الفكر المسيحي - وخاصة على بعض مذاهبه، كالبروتستانتية وبعض الكاثوليك. قد أحدثت تحولات عميقة، بحيث لم تُعدْ تسمح لنا باعتبار من تعامل معهم القرآن هم أنفسهم تماماً الذين نعايشهم نحن اليوم؟ هذه قضيةٌ بالغة الخطورة، وخاصة لناحية تطور صياغة قضايا عقائدية عندهم، من نوع التثليث وغير ذلك. لا أريد أن أصدر أحكاماً الآن، لكنَّ من الطبيعي لمن يطلع على حجم وحدة التحوُّلات أن يتريث ويتأمل في مجموع هذه الأمور، حتى على مستوى التناول الفقهي لبعض القضايا، وإصدار تعميمات شرعية على أهل الكتاب، دون ملاحظة مدارسهم ومذاهبهم اليوم!

خلاصة الفكرة أنّ فهم الفضاء الديني في الأديان الإبراهيمية من جهة، والفضاء الديني في الأديان العربية غير الإبراهيمية من جهة أخرى، يساعدان على فهم النص القرآني واستطافه بطريقة متّوقة. ومن الضروري أن يكون فهماً نابعاً عن تخصّص وعمق، وعدم الاستخفاف بالموضوع بمجرد مطالعة كتاب أو كتابين؛ فإنّ حجم التعقيّدات والتّموجات والاتجاهات والتحولات في هذه الأديان واسع جدّاً، لا يمكن البناء على معطيات مبتسرة أو منقوصة فيه.

ولا أريد أن أُعرّج على التاريخ النّقدي الإسلامي لليهودية والمسيحية، ومساهمات العلماء المسلمين، كابن حزم وابن تيمية وابن قيم الجوزية، وصولاً إلى كاشف الغطاء والبلاغي الصادقي الطهراني وغيرهم، في هذا المجال، وما هي الأخطاء التي وقعنا فيها خلال هذه المسيرة الطويلة من البحث النقدي؟ وما هي عناصر القوّة؟ فهذا في حدّ نفسه موضوع مستقلّ ومثير. ومع الأسف نحن نقع في أخطاء فادحة في تناول هذه القضايا اليوم؛ بسبب قلة وجود مختصّين ب المجال دراسة الأديان الأخرى، مما يوجب في بعض الأحيان سخرية الآخرين بنا، تماماً كما يوجب سخريتنا بهم عندما يتّداولوننا دون معرفة متخصّصة، فالأديان ليست مقالاً صحفياً ينتهي الإنسان من تصفّحه بيوم أو يومين.

### **تساؤلٌ عابر حول مقولـة (الإسـرائيلـيات) في النـقد الحـديـثـي الإـسـلامـي**

٢. هذا الأمر يجرّ لإعادة النظر بفكرة الإسـرائيلـيات. وأرجو أن يتفهّمني القارئ هنا؛ إنّ فكرة الإسـرائيلـيات بوصفها عنواناً لتصفيـة تيارـات فـكرـية أو نـصوص حـديـثـية في الدـائـرة الإـسـلامـية سـيفـ ذو حـدينـ؛ فمن يـجري مـقارـنـات واسـعـة بين القرآن والإـسـلامـ والـديـانـات الإـبرـاهـيمـية الأخرى يـدرك حـجم التـقاربـ المـذـهـلـ بينـهاـ، فيـ كـثـيرـ من قـضـاياـ التـاريـخـ والـعقـائـدـ، وـفيـ كـثـيرـ من قـضـاياـ الشـريـعـةـ بينـ اليـهـودـيـةـ وـالـإـسـلامــ. وـفيـ ظـلـ هـذاـ التـشـابـهـ اللـافتـ كـيـفـ يـحقـ ليـ أنـ أـقـومـ بـتـصـفـيـةـ حـديـثـ منـسـوبـ إـلـىـ المـعـصـومـ بمـجـرـدـ تـشـابـهـ معـ مـورـوثـ يـهـودـيـ أوـ مـسيـحـيـ؟ـ عـنـدـمـاـ لـاـ يـكـوـنـ هـنـاكـ نـسـبةـ تـشـابـهـ بـيـنـ القـرـآنـ وـالـيـهـودـيـةـ وـالـمـسـيـحـيـةـ فـمـنـ حـقـيـ أـشـكـكـ، لـكـنـ عـنـدـمـاـ يـكـوـنـ التـشـابـهـ كـبـيراـ،

والقرآن يشتراك في كثيرٍ من النقاط . بما فيها قصص الأنبياء . مع العهد القديم بالخصوص ، ويترك قصصاً أخرى ، لا نعرف هل تركها لكتابها أو لعدم أهميتها عنده...؟ في ظلّ هذا الوضع ما هو المبرّ المنطقي لاتهام حديث بالوضع لتشابهه مع موروثٍ أديانٍ أخرى؟

لو كنا نتكلّم من فضاء ظاهراتي تاريخي علماني بعيد عن الأصول الدينية لربما قيل بإمكان أن النبيَّ محمداً قد أخذ من كتب اليهود والنصارى ووضع في كتابه ، وربما يغدو ممكناً أيضاً أن كلَّ ما نجده مشتركاً في الحديث مع المزاج اليهودي والنصراني فهو مأخوذٌ منهم ، ومن ثم فهو موضوع ، لكنَّا كنّا نتحدث من منطلق إسلامي ، كيف أُبَرِّرُ إسقاط حديث لأنَّه يشبه ما في التوراة؟ ألم تشبه عشرات القصص والنقطات الأخرى في القرآن الكريم ما في الكتاب المقدس؟

هذا كله بعيداً عن الفكرة التي قدمها في آخر حياته . بوصفها إثارة . الشيخ محمد هادي معرفة(١٤٢٧هـ) ، من تصحيح نسبة الكتاب المقدس الموجود بين أيدينا اليوم (التوراة والإنجيل خاصة) إلى الوحي؛ استناداً لمعطيات تاريخية وقرآنية معاً.

هنا نحن أمام ضرورة إعادة النظر في هذه القضية ، من خلال:

أ. إنَّ المقولات غير المستندة إلى معصوم إذا احتمل أنَّ مصدرها غير المعصوم جاء احتمال الإسرائيليات فيها ، بمعنى أنَّ التابعى الفلانى لو نسب شيئاً ما دون أن يرفعه إلى النبيَّ ، واحتمنا . من خلال مقاريبات تاريخية . أنَّه أخذه من بعض اليهود وتراثهم ، فهنا لنا أن نطرح احتمالية المصدر اليهودي ، ومن ثم لا يكون الحديث حجةً . ولكنَّ هذا لا يثبت أنَّه كاذب واقعاً؛ لاحتمال صدق المصدر اليهودي في ما ينقل ، كما صدق في نقولاتٍ أخرى ، أشار إليها القرآن الكريم.

ب. أن يسند الرواوى المقولات (الإسرائيلية) إلى معصوم . والسؤال هناك كيف عرفاً أنَّها موضوعة؟

يوجد هنا أساسان:

**الأساس الأول:** إنَّا أخضعنها لنقد متنى أكدّ لنا أنَّها غير منسبة إلى النبيَّ ، وفي الوقت عينه وجدناها في كتب اليهود والنصارى . وهنا يمكن إسقاط هذا

ال الحديث واعتباره مجعلولاً؛ لا لأنَّه يشبه ما في كتب أهل الكتاب، بل لأنَّه قام الدليل المضمني النقدي ضده.

**الأساس الثاني:** أن لا نجد فيها مانعاً متيماً، بل هي سليمة في المتن، لكننا وجدناها تشبه الموروث اليهودي والنصراني، فهنا لا مبرر لتهمة الاسرائيليات؛ لأنَّ مجرد التشابه - بعد اطلاعنا عبر مقارنة الأديان على نسبة كبيرة من التشابه - لا يثبت الوضع في الحديث؛ لكنَّه يطرحه بوصفه احتمالية ممكنة.

وهذا ما ينبع أنَّ مفهوم الاسرائيليات بنفسه ليس مضعفًا للحديث؛ بل المضعف هو النقد المبني على الحديث، والذي يثبت استبعاد صدوره عن المقصود أو عدم واقعية مضمونه، أو فقلُّ: كون الحديث بطريقة يشتمل فيها على خصوصيات تتفق إمكان نسبته إلى النبي، وفي الوقت عينه ترجح أحذنه من مصادر أهل الكتاب. وبهذا كله تبدو كلمة: الموروث الشيعي الحديقي أغلبه إسرائيليات، أو الموروث السنوي الحديقي كذلك...، تبدو هذه الكلمة بلا مضمون؛ إذ من يرصد تشابهات الأديان والخصوص الدينية الإبراهيمية يدرك أنَّ مثل هذه الجملة غير ممكنة لإثبات عملياً.

### كلمةأخيرة—

أكتفي بهذه الخواطر، لأختـم بـ:

**أولاً:** تجديد الدعوة التي أطلقُّها عام ٢٠١٤م (انظر: إضاءات في الفكر والدين والمجتمع ٤ : ٥٩٨ - ٥٩٩) إلى الاشتغال على تأسيس جامعات كبرى في العالم العربي مختصة بالأديان والمذاهب بفروعها المختلفة، وخاصةً الإبراهيمية منها، وما يرافق ذلك أو يتبعه من تأسيس مراكز دراسات جادة في هذا الصدد، وإصدار نشريات علمية رazine، وأعمال فكرية مرموقة.

**ثانياً:** لا نريد المشروع دراسة الأديان والمذاهب أن يسير على خطى الجدل الطائفي والمذهبـي، أو يساهم في نشر التعصب البغيض، بل نستهدف في عالم اليوم معرفة الآخر وفهمه، وقراءته من زواياه المختلفة، السلبية والإيجابية؛ بهدف الارتقاء بالذات وبالآخر معاً لمرحلة أفضل من الوعي والفهم والعلاقة، لا ثُهدَر فيها الحقيقة ولا

تموت أمام المجاملات، وفي الوقت عينه لا تغيب فيها الوجوه المشرقة للأخر أو نخسر الاستفادة من تجاريـه.

الملسيحية . على سبيل المثال . خاضت قبل الجميع تجربة الحداثة، وواجهت لقرون عصوراً بالغة الخطورة، من عصر الإصلاح الديني إلى عصر الثورة العلمية، إلى عصر الأنوار، إلى عصر الحداثة، إلى ما بعد الحداثة... وتجربتها أكبر من أن توصف، فلماذا لا تستفيد من تجاربهم؛ لتجنب الأخطاء التي وقعوا فيها، أو لتأخذ بعناصر القوة التي اكتسبوها بفعل التجارب المتراكمة؟ هذا هو السؤال. بل بمقتضى ملاحظتي المتواضعة أجـد أنَّ المسيحية واليهودية بإمكانهما اليوم كثيراً أن تستفيدا من نتاجات العلماء المسلمين؛ فإنَّ لديهم الكثـير من الأفـكار التي يمكنها فكَّ عـقد لاهوتـية في أكثر من مكانِ.

هـذا هو المطلوب، وليس المطلوب مقارنات أديانـية بهـدف الـاحتـجاج والـجدـل وتصفـية الحـسابـات ورفعـ مستوى الـاضـطـرـاب والـقلق فيـ بلدـانـنا، وإنْ كانـ لـكـلـ أحدـ الحقـ فيـ أن يـدافع عنـ قـنـاعـاتهـ، وأنـ يـخـوضـ مـقارـباتـ نـقـديةـ لـلـآخرـ.

# عصر الظهور، الروايات والعلماء

## دراسة وتحليل لظاهرة السفياني

الشيخ محمد باقر ملکیان (\*)

إن هذه دراسة في فقه علماء الظهور، وقد نبحث فيها . بحول الله وقوته . عن موضوع الأخبار الغيبية من الرسول الأكرم ﷺ والأئمة بعلماء الظهور، واتخاذ الموقف تجاهها.

إن من الأمور التي أصبحت مألوفة لنا أن كثيرين من الناس حين يواجهون الأزمات، ويجدون أنفسهم وجهاً لوجه مع الأحداث الكبيرة والخطيرة، نجدهم يُظهرون اهتماماً متزايداً بقضية الإمام المهدى ع وعلماء الظهور، ويبحثون عن المزيد مما يمنحهم بصيص أمل، ويلقى لهم بعض الضوء على ما سيحدث في المستقبل القريب أو البعيد.

ومن هنا فإننا نجد عدداً من الكتاب المؤلفين يحاولون الاستجابة لهذه الرغبة الظاهرة، ويبذلون جهوداً كبيرة لترسيم مستقبل الأحداث وفق ما يتيسر لهم فهمه من النصوص الحاضرة لديهم، تلك النصوص التي جاء أكثرها غامضاً وخائماً، اختلطت عثتها بسمينها، وصححها بستيمها، وتعرّض كثير منها للتحريف، وزيد فيه أو نقص منه، هذا عدا عن الكثير مما اختلقه يد الأطماء والأهواء.

ولا بدّ من التعرّض إلى هذه النصوص والبحث حولها، كما هو الحال في نصوص الأبواب الفقهية، كالطهارة والصلوة مثلاً، بل الحاجة إلى البحث في هذه النصوص والتدبر فيها أكثر أهمية من غيرها من النصوص، كما لا يخفى.

(\*) باحث ومحقق بارز في مجال إحياء التراث الرجالي والحديثي. حَقَّ وصَحَّ كتاب جامع الرواية للأردبيلي، ورجال النجاشي، في عدة مجلداتٍ ضخمة.

وهنا ينبغي الإشارة إلى أنّ ما ورد عن الرسول صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ وعن الأئمة الطاهرين من إخبارات عن أحداث مستقبلية، وظواهر اجتماعية، قد عرفت باسم «أخبار الملاحم»، أو «أخبار المنايا والبلايا»، أو «الغيبة»، كما صنف علماء الفريقيين مصنفات بهذه العناوين.

وهذه جملةً من المصنفات حول الغيبة وعلاقتها الظهور من قدامى أصحابنا:

١. كتاب الغيبة، لأبي إسحاق إبراهيم بن إسحاق الأحمر النهاوندي<sup>(١)</sup>.
٢. كتاب الملاحم، لإبراهيم بن الحكم بن ظهير الفزارى<sup>(٢)</sup>.
٣. كتاب الغيبة، لإبراهيم بن صالح الأنماطى<sup>(٣)</sup>.
٤. كتاب الغيبة، لأحمد بن محمد بن عمران<sup>(٤)</sup>.
٥. كتاب الفتنة والملاحم، لجعفر بن محمد بن مالك بن عيسى بن سابور<sup>(٥)</sup>.
٦. كتاب الملاحم، لحسن بن سعيد بن حماد<sup>(٦)</sup>.
٧. كتاب الفتنة. وهو كتاب الملاحم .. لحسن بن عليّ بن أبي حمزة. وله أيضاً كتاب الغيبة<sup>(٧)</sup>.
٨. الملاحم، لحسن بن عليّ بن فضال<sup>(٨)</sup>.
٩. كتاب الغيبة وذكر القائمصلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ، لحسن بن محمد بن يحيى<sup>(٩)</sup>.
١٠. كتاب الغيبة، لأبي الحسن حنظلة بن زكريّا بن حنظلة بن خالد بن العيار التميمي القزويني<sup>(١٠)</sup>.
١١. كتاب الغيبة وكشف الحيرة، لأبي الحسن سلامة بن محمد بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى الأرزنى<sup>(١١)</sup>.
١٢. كتاب الغيبة والحيرة، لعبد الله بن جعفر الجميري<sup>(١٢)</sup>.
١٣. كتاب في الغيبة، لأبي محمد عبد الوهاب المدارائي<sup>(١٣)</sup>.
١٤. كتاب الغيبة، لأبي الحسن عليّ بن عمر الأعرج الكوفي<sup>(١٤)</sup>.
- وأمام المصنفات من العامة فكثيرة جداً، منها:
١. كتاب الفتنة، لنعيم بن حماد.
٢. كتاب المهدى، لأبي نعيم الإصفهانى<sup>(١٥)</sup>.

٢. كتاب الفتنه، لأبي غنم الكوفي<sup>(١٦)</sup>.
٤. كتاب الملاحم، لأبي حسين ابن المنادي<sup>(١٧)</sup>.
٥. الفتنه، لأبي صالح السلايلي.
٦. الفتنه، لأبي يحيى زكرياً بن يحيى بن الحارث البراز.
٧. الفتنه، للحافظ أبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني.
٨. الفتنه، لأبي عمرو عثمان بن سعيد الداني.
٩. نهاية البداية والنهاية في الفتنه والملاحم، لأبي الفداء إسماعيل بن محمد بن كثير الدمشقي.

هذا من قديماء الفريقين. وأمّا من متاخر لهم فكثيرة جداً، يصعب إحصاء مطبوعاتها، فضلاً عن غيرها.

ثم قبل البحث لا بدّ من تمهيده في ضمن مقدّمات:

### **المقدمة الأولى: تحديد مفهوم العلامة —**

العلامة في اللغة السمة<sup>(١٨)</sup>.

والمراد بها في المقام ما يدلّ على قرب ظهور الحجة<sup>عليه السلام</sup> أو إحدى مقدماته، القريبة أو البعيدة.

وقد تستعمل هذه الكلمة بهذا المعنى في الروايات. لاحظ جملة منها:

١. عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله جعفر بن محمد<sup>عليه السلام</sup> أَنَّه قال: إِنَّ قَدَامَ قِيامِ الْقَائِمِ عَلَامَاتٍ<sup>(١٩)</sup>.
٢. وعن عمر بن حنظلة، عن أبي عبد الله<sup>عليه السلام</sup> أَنَّه قال: لِلْقَائِمِ خَمْسُ عَلَامَاتٍ ظَهُورٌ<sup>(٢٠)</sup>.
٣. وعن جابر بن يزيد الجعفي قال: قال أبو جعفر محمد بن علي الباقر<sup>عليه السلام</sup>: يا جابر، الزم الأرض، ولا تحرك يداً ولا رجلاً، حتى ترى علامات ذكرها لك<sup>(٢١)</sup>.
٤. وعن أبي بصير، عن أبي عبد الله<sup>عليه السلام</sup> قال: يا أبا محمد، إِنَّ قَدَامَ هَذَا الْأَمْرِ خَمْسُ عَلَامَاتٍ<sup>(٢٢)</sup>.

٥. وعن أبي الصلت الهروي قال: قلت للرضا<sup>عليه السلام</sup>: ما علامات القائم منكم إذا خرج؟ قال: علامته أن يكون شيخ السنّ شاب المنظر<sup>(٢٣)</sup>.  
وهنا كلمة ترادف العلامة تَرِد في روايات الباب، وهي «الآية». وهي أيضاً تستعمل في الروايات بهذا المعنى.

١. فعن معاوية بن سعيد، عن أبي جعفر محمد بن علي<sup>عليهما السلام</sup> قال: قال علي بن أبي طالب<sup>عليه السلام</sup>: إذا اختلف رمحان بالشام فهو آية من آيات الله تعالى<sup>(٢٤)</sup>.
٢. وعن ابن عباس قال: لا يخرج المهدى حتى يطلع مع الشمس آية<sup>(٢٥)</sup>.
- كما قد وردت الآية بهذا المعنى في المصحف الشريف:

  ١. **«وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّلَاقُوتُ»** (البقرة: ٢٤٨).
  ٢. **«قَالَ رَبُّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ أَيْتُكَ أَنْ لَا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمَزاً»** (آل عمران: ٤١).

٢. **«قَالَ رَبُّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ أَيْتُكَ أَنْ لَا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيَّاً»** (مريم: ١٠).

والعلاقة بين علائم الظهور ونفسه هي علاقة الكشف. كما هو ظاهر، دون العلاقة السببية. وهذا يعني التحذير من اختلاط مفهوم الشرط مع مفهوم العلامة، فهذا وإن اشتراكاً في أنهما مما يجب تتحققه قبل الظهور، ولا يمكن أن يوجد الظهور قبل تتحقق كل الشرائط والعلامات، فإن تحقق الظهور قبل ذلك مستلزم لتحقق المشروط قبل وجود شرطه، أو الغاية قبل الوسيلة، كما أنه مستلزم لكتاب العلامات التي أحرز صدقها وتواترها، إلا أن إناثة الظهور بالشرائط إناثة واقعية، وإناثته بالعلامات إناثة كشف وإعلام.

## **المقدمة الثانية: فائدة البحث عن علائم الظهور —**

ثم أعلم أنه يمكن أن يوجه الغرض من جعل العلائم ونصب الدلائل وبيانها في الأخبار بعدة وجوه:

١. معرفة الناس بذلك إمامهم الغائب<sup>عليه السلام</sup>، ولا يتبعوا كل من يدعى ذلك

كذباً<sup>(٢٦)</sup>.

وهذا هو أحد شؤون الإخبار بالغيبات، كقول النبي ﷺ لعمّار بن ياسر: يا عمار، تقتلك الفئة الباغية<sup>(٢٧)</sup>.

فقد روى الكليني، بسنده معتبر عن سدير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: يا سدير، الزم بيتك، وكن حلساً من أحلاسه، واسكن ما سكن الليل والنهر، فإذا بلغك أن السفياني قد خرج فارحل إلينا، ولو على رجلك<sup>(٢٨)</sup>.

وروى عن الفضل الكاتب قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام، فأتاه كتاب أبي مسلم، فقال: ليس لكتابك جواب، اخرج عننا، فجعلنا يسار بعضنا بعضاً، فقال: أي شيء تسانرون يا فضلي؟ إن الله عز ذكره لا يجعل لعجلة العباد، ولإزالته جبل عن موضعه أيسر من زوال ملك لم ينقض أجله، ثم قال: إن فلان بن فلان حتى بلغ السابع من ولد فلان، قلت: مما العالمة فيما بيننا وبينك، جعلت فدالك؟ قال: لا تبح الأرض يا فضل حتى يخرج السفياني، فإذا خرج السفياني فأجيبوا إلينا، يقولها ثلاثاً، وهو من المحتوم<sup>(٢٩)</sup>.

٢. إن وقوعها سبب لاطمئنان القلوب لمن شك أو اعتبرته شبهة<sup>(٣٠)</sup>.

إلا أن هناك نكبة لا بد من التنبية عليها، وهي أن هذه العالائم لا بد من البحث والتفقه حولها، ومعالجتها بدقة تامة، فإن كثيراً من أصحاب الفرق المنحرفة استفادوا من هذه العالائم، وتأنلوها بنحو يلائم دعواتهم الباطلة، كما نشاهد ذلك في من أدعى اليوم كونه يمانياً.

### **المقدمة الثالثة: التفسير الرمزي لعلامات الظهور —**

إن بعض العلماء . كالسيد الصدر . ذهبوا إلى أن بعض هذه العالائم ليست بعالائم حقيقة، بل إنها عالائم رمزية .  
وفيه . مضافاً إلى أنه خلاف الظاهر . : إنه يوجب فتح باب التأويل في جميع الأخبار، وفيه ما لا يخفى من المفاسد .  
نعم، إبداء الاحتمال . خصوصاً مع قرينة . لا إشكال فيه، إلا أن التمسك

بالاحتمال في مقام الاستدلال مما لا يخلو من الخدشة والنقاش.

### **المقدمة الرابعة : مصادر علائم الظهور —**

لم تقع بآيدينا مصنفات لقدماء أصحابنا . التي ألفت قبل الغيبة الكبرى . في موضع الغيبة وعلامات الظهور . فأول ما وصل إلينا هو كتاب الغيبة، للنعماني .

وكيفما كان أهم مصادر الشيعة في البحث عن علام الظهور :

١. الغيبة، للنعماني (٣٦٠هـ)؛ والبحث فيه عن علام الظهور أوسع من غيره.
٢. كمال الدين، للصدوق (٢٨١هـ).
٣. الغيبة، للشيخ الطوسي (٤٦٠هـ).

ثم بعد ذلك تصل النوبة إلى المصادر التي يكون البحث فيها عن حياة الإمام المهدى عليه السلام ، كما في كتاب الإرشاد ، للشيخ المفيد (٤١٢هـ) ، وكتاب إعلام الوري ، للطبرسي (٥٤٨هـ) .

كما أنك تجد روايات الباب في روضة الكافي وقرب الإسناد أيضاً . وأماماً مصادر العامة في الباب فأهلها وأقدمها كتاب الفتن ، لنعيم بن حماد المروزي (٢٢٨هـ) .

كما أن كثيراً من روايات الباب عند العامة وردت في كتاب مسند أحمد بن حنبل (٤١٤هـ) .

كما أن في صحاحهم وسننهم تجد باباً أو أبواباً ترتبط بالمقام . ثم اعلم أن هنا فرقاً بين مصنفات أصحابنا الإمامية وغيرهم ، فإليك تجد عنوان الغيبة والملاحم في مصنفات أصحابنا ، كما أن استعمال عنوان الفتن في مصنفات العامة أكثر .

ثم إنه لا بد من التبيه على أن عنوان «الغيبة» ورد في مصنفات الواقفية أكثر مما ورد في مصنفات غيرهم ، كالطاطري والحسن بن محمد بن سماحة وعلي بن عمر الأعرج وعلي بن محمد رباح وإبراهيم بن صالح . كما أن كثيراً من روايات الباب وردت في مصنفاتهم ، كما يظهر ذلك من ملاحظة غيبة النعماني وغيبة الطوسي؛ ولعل

الوجه في ذلك واضح؛ لأنّهم بعد شهادة أبي الحسن موسى عليه السلام التجأوا إلى الغيبة والبحث عن المهدى، فصنفوا في هذا البحث، إلا أنّ هذا لا يعني كون مصطلح الغيبة من مقولات الواقعية، بل الأمر في ذلك . كما سيأتي . من باب التمسك بالأحاديث الصحيحة لإثبات المذهب الباطل، وهذا بالدس والتحريف في معنى الأخبار.

### المقدمة الخامسة: كونها أخبار آحاد—

إن أكثر أخبار الباب أخبار آحاد . وهذه الأخبار . كما حُقِّق في محله . لا يحصل منها إلّا الظن<sup>(١)</sup>، فهل يمكن الالتزام بمداليل هذه الأخبار في المباحث الاعتقادية أم لا؟

نقول: إن مسألة كفاية الظن في الأمور الاعتقادية وعدتها، والبحث فيها، مهمة جداً، فلا يمكن البحث في كثير من المباحث الكلامية إلّا بعد اتخاذ المبني في هذه المسألة، إلا أنها ذات أقوال مختلفة:

فمنهم من اعتبر العلم فيها . والعلم المعتبر إما من النظر والاستدلال، كما هو المعروف عن الأكثرين<sup>(٢)</sup>، وادعى عليه الإجماع<sup>(٣)</sup>؛ أو من التقليد<sup>(٤)</sup>.

ومنهم من اعتبر كفاية الظن . والظن المعتبر إما يحصل بالتقليد . كما حُكِي عن بعض<sup>(٥)</sup>؛ وإما يستفاد من النظر والاستدلال، دون التقليد.

ومنهم من قال بـكفاية الظن المستفاد من أخبار الآحاد<sup>(٦)</sup>.

ومنهم من أوجب النظر والاستدلال في المباحث الاعتقادية، لكنه معفو عنه بنظرهم، ومن ثم قالوا بـكفاية الجزم، بل الظن، من التقليد<sup>(٧)</sup>.

هذا خلاصة الأقوال في المسألة . ونحن لم نكن بصدد بيان أدلةهم، فإن للشيخ الأنصارى بحث تفصيلي جامع، فيه غنى وكفاية، فمن أراد التفصيل فليراجعه<sup>(٨)</sup>، إلا أنه لا يأس بما أفاده المحقق الشعراوى في المقام، حيث قال: قد أصر بعض المتأخرین على كفاية الظن في أصول الدين، وكأنه مخالف لإجماع المسلمين من صدر الإسلام إلى عهدهنا هذا، فإنما لم تر أحداً اكتفى في إسلام الكافر بأن يقول: أَلِي أَظُنْ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، ويتحمل ضعيفاً عنده عدم وجوده تعالى، أو يقول اليهودي:

أَنِّي أَظُنَّ أَنَّ مُحَمَّداً نَبِيًّاً وَرِبِّاً يَحْكُمُ الْقَوْلَ بِهِ عَنِ الْحَكِيمِ الطُّوسِيِّ فِي بَعْضِ مَؤْلِفَاتِهِ وَالْفَيْضِ وَغَيْرِهِمَا.

وَلَا أَدْرِي مَا أَقُولُ فِي هَذِهِ النَّسْبَةِ، بَعْدِ وَضْحَ بَطْلَانِ هَذَا الْقَوْلِ! وَعَلَى فَرْضِ صَدُورِ كَلَامِ مُشْتَبِهِ مِنْهُمَا يَجِبُ أَنْ يُؤْوَلُ بِوَجْهِهِ لَا يَنْتَهِي إِلَيْهِ ضَرُورَةُ الْإِسْلَامِ وَالآيَاتُ النَّاهِيَةُ عَنْ تَقْلِيدِ الْأَبْاءِ وَمُتَابَعَةِ الظَّنِّ.

وَلَعْلَهُمْ أَرَادُوا بِالظَّنِّ غَيْرَ مَعْنَاهُ الْمَتَدَالِ، كَمَنْ يَعْتَقِدُ شَيْئًا بَدْلِيلٍ قاطِعٍ لَا يَسْتَطِعُ أَنْ يَقْرَرُهُ، كَالْعَوَامِ، أَوْ أَرَادُوا أَنَّ الْمَظْهَرَ لِلْيَقِينِ الْمُبْطَنِ لِلظَّنِّ مُحَكَّمٌ بِالْإِسْلَامِ ظَاهِرًا؛ لَأَنَّهُ إِذَا كَانَ الْمَنَافِقُ الْجَازِمُ بِالخِلَافِ مُسْلِمًا ظَاهِرًا فَالظَّانُ مُسْلِمٌ بِطَرْيِقِ أُونِيٍّ.

وَاخْتَارَ بَعْضُ تَلَامِذَةِ الشَّيْخِ الْمُحَقِّقِ الْأَنْصَارِيِّ، فِي كِتَابِهِ كَاشِفُ الْأَسْرَارِ، أَنَّ الظَّنَّ الْأَطْمَثَنَانِيِّ عِلْمٌ، وَيَكْتُفِي بِهِ فِي أَصْوَلِ الدِّينِ.

وَفِيهِ: إِنَّ الاعْتِقَادَ إِمَّا أَنْ يَحْتَمِلَ فِيهِ الْخِلَافُ أَوْ لَا يَحْتَمِلُ. فَإِنْ احْتَمَلَ الْخِلَافَ، وَلَوْ ضَعِيفًا. لِيَسْ عِلْمًا، وَلَا يَكْتُفِي بِهِ؛ وَإِنْ لَمْ يَحْتَمِلِ الْخِلَافَ فَلَيَسْ ظَنًا، بلْ هُوَ عِلْمٌ. مَثَلًاً: إِذَا وَقَعَ فِي أَلْفِ أَلْفِ درَرْمٍ صَحِيحٌ درَرْمٌ وَاحِدٌ مَغْشُوشٌ، وَأَخْذَتْ مِنْهُ دَرَرْمًا، وَاحْتَمَلَ كُونَهُ ذَلِكَ الدَّرَرْمَ الْمَغْشُوشَ، وَلَوْ ضَعِيفًا جَدًا، لَمْ يَصِحَّ لِكَ دُعَوَيِّ الْعِلْمِ بِأَنَّ مَا أَخْذَتْهُ صَحِيحٌ، إِلَّا أَنْ تَسَامِحَ أَوْ تَكْذِبَ. وَكَيْفَ يَصِحَّ لِهَذَا الْفَاضِلِ، مَعَ مَهَارَتِهِ فِي الْعِلُومِ الْعُقْلِيَّةِ، أَنْ يَحْكُمَ بِإِسْلَامِ مَنْ يَحْتَمِلُ ضَعِيفًا كَذِبَ خَاتَمِ الْأَنْبِيَاءِ وَصَدَقَ الْدَّهْرِيَّةَ<sup>١٩</sup>

نَعَمْ، قَدْ يَحْصُلُ لِلإِنْسَانِ اعْتِقَادٌ بِشَيْءٍ، فَيَجْرِي عَلَى اعْتِقَادِهِ، وَلَا يَخْطُرُ بِبَالِهِ خَلِافَهُ حَتَّى يَحْتَمِلُ، وَإِنْ نَبَّهَ عَلَيْهِ رِبِّا تَرَدَّدَ.

مَثَالُهُ: مَنْ يَرَى شَبَحًا مِنْ بَعِيدٍ، فَيَعْتَقِدُ أَنَّهُ شَجَرًا، وَيَقْصِدُهُ لِيَسْتَظِلَّ تَحْتَهُ وَيَجْنِي مِنْ ثَمَرَهُ، وَلَا يَخْطُرُ بِبَالِهِ شَيْءٌ غَيْرَ الشَّجَرَ، وَلَوْ نَبَّهَ عَلَيْهِ تَرَدَّدَ فِي الْمَسِيرِ. وَهَذَا ظَنٌّ فِي الْوَاقِعِ، وَلَيْسَ مَعْنَى الظَّنِّ أَنْ يَلْتَفِتَ الظَّانُ فَعَلَّا إِلَيْهِ التَّقْيِضُ فِي حِتْمَلِهِ، بلْ لَوْ تَفَتَّ احْتَمَلَ.

وَيَدْلِلُ عَلَى ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي تَخْطِئَةِ الْدَّهْرَيَّيْنِ: «مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ

**هم إلا يظُونَ**» (الجاثية: ٢٤)، فسمى جزمهم بنفي الريوبوبي ظنًا، وإن لم يتحمل عندهم خلاف ما اعتقدوا؛ لأنهم لو نبهوا على أن عدم الوجود لا يدل على عدم الوجود ربما تبدل جزمهم باحتمال خلاف ما رأوا.

وقد يحصل مثل هذا الاعتقاد للمقلد، فيجري عليه في العمل، ولو نبه على أن الإنسان جائز الخطأ، فعلل مَنْ تقلده مخطئاً، احتمل خطأه، وتبدل جزمه بالتردد. ولا رَيْبَ أَنَّ سائر الْكُفَّارِ، كاليهود والنصارى والمشركين، يَقْلُدُونَ آباءِهِمْ، ومع ذلك هم جازمون بآرائهم، لا يختلف في ذهنهم ترديدٌ وشكٌ، ولذلك كانوا يحاربون عليه، ويبذلون نفوسهم وأموالهم في سبيل دينهم، ولا يرجعون عن الحق، مع أنَّ التقليد لا يفيد العلم؛ لاحتمال الغلط في المقلد.. ولو كان التقليد طريقةً إلى الحق لكان كلام في النقيض حقاً، وهو باطلٌ، وقد ذمَّهُم الله تعالى بالتقليد، وبين وجه غلطهم عقلاً، بقوله: **«أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَقْتُلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ»** (البترة: ١٧٠)، فكيف يصح دعوى أنه تعالى جوز لل المسلمين ما منع الْكُفَّارِ منه، مع أنَّ احتمال كون الآباء لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون قائمٌ في كل إنسان غير معصوم؟! وأمّا قول المعصوم فيفيد اليقين بعد الاعتراف بعصمته، ولا يسمى تقليداً اصطلاحاً<sup>(٣٩)</sup>.

### القَدْمَةُ السَّادِسَةُ: الوضْعُ فِي الْحَدِيثِ—

إنَّ أصحاب الدعوات الباطلة والزائفة يضعون الأحاديث لنصرة مذاهبهم الباطلة. أخرج في الحليمة، عن أبي لهيعة، أنَّه سمع شيخاً من الخوارج يقول بعد أن تاب: إنَّ هذه الأحاديث دين، فانظروا عَمَّنْ تأخذون دينكم، فإننا كُنَا إذا هُوِّنَا أمراً صيرنا له حديثاً.

وهذا ليس دائمًا لنصرة المذاهب الباطلة، بل بعضها لنصرة المذهب الحق، والترغيب بالخير.

ومن ذلك: ما رُويَ عن أبي عصمة نوح بن أبي مريم المروزي أنَّه قيل له: من أين لك عن عكرمة، عن ابن عباس، في فضائل القرآن سورة سورة؟ فقال: إِنِّي رأيُتُ الناس قد أعرضوا عن القرآن، واشتغلوا بفقه أبي حنيفة ومجاوزي محمد بن إسحاق،

فوضعت هذه الأحاديث حسنة<sup>(٤٠)</sup>.

ولاحظ أيضاً هذه العبارة: روى بعض أهل العلم . بعد أن سئل عن السيد الخوبي، عن اسمه واسم أبيه<sup>٩</sup>. فقال: إني وجدت هذا الحديث في كتب الغيبة. روى أحد الأئمة قال: إنَّ من علائم الظهور أنَّ آخر مجتهد مقلد يكون في النجف، وبعده لا يكون مجتهد مقلد غيره، هو السيد أبو القاسم بن السيد عليٍّ أكبر الخوبي<sup>(٤١)</sup>.

ولاحظ إسنادها السقيم، وألفاظها الركيكة، فهل يمكن الحكم عليها إلا

بالوضع<sup>(٤٢)</sup>؟

هذا، ولكن هنا منْ ذهب إلى عدم تصوُّر الجعل والوضع في الأخبار الغيبة<sup>(٤٣)</sup>.  
إلا أنه . بملحوظة ما سبق . لا يخلو من خدشة ونقاش، بل لا نعرف له وجهاً  
صحيحاً.

وهنا قسمٌ آخر من وضع الحديث، وهو التمسُّك بالأحاديث الصحيحة لإثبات المذهب الباطل، وهذا بالتحريف والدسّ في معنى الأخبار.  
وأمثلته المرتبطة بالبحث المهدوي كثيرة:

فعن عليٍّ بن زيد أنَّ عبد الله بن عمرو ذكر المهدي، فقال أعرابي: هو معاوية  
بن أبي سفيان<sup>(٤٤)</sup>.

وعن إبراهيم بن مسيرة قال: إنَّ قوماً يقولون: إنَّ عمر بن عبد العزيز هو  
المهدي<sup>(٤٥)</sup>.

ولاحظ قول أعرابي لسفاح:  
أنت مهديُّ هاشم وهداها  
كم أناس رجوك بعد إياس<sup>(٤٦)</sup>  
والمنصور العباسi أيضًا أظهر نفسه في صورة مهدي، كما يظهر من قول أبي  
دلامة، مخاطبًا أبا مسلم، الذي قتله المنصور:  
أفي في دولة المهدى حاولتَ غدرة<sup>(٤٧)</sup>

وهكذا هارون العباسi، فخاطبه أبو العتاهية، وقال:  
لك اسمان شقّا من رشاد ومن هدى  
فأنت الذي تدعى رشيداً ومهدياً<sup>(٤٨)</sup>

بل بعض الفرق المنحرفة أساسها هو التحريف في القضية المهدوية، كما هو الحال في الكيسانية والناؤوسية<sup>(٤٨)</sup> والواقفية.  
وهذا جانب سلبي للقضية المهدوية، وعليه لا بد من ملاحظة الأخبار، والمدافة فيها، والتفسير بين صحيحتها وسقيمها، وأحادتها ومتواترها.  
نعم، هذا لا يعني أن أكثر أخبار الأحاديث موضوعة، بل الحكم بالوضع أمر صعب، فيجب التوقف تجاهه؛ لاحتمال الصدق والكذب، كسائر الأخبار.

### المقدمة السابعة: نصوص التوقيت—

قد ورد في كثير من الروايات النهي عن التوقيت، وتكذيب من يوقت، وأن وقت الظهور هو من الغيب المستور.

١. عن أبي حمزة الثمالي قال: سمعت أبا جعفر<sup>عليه السلام</sup> يقول: يا ثابت، إن الله - تبارك وتعالى . قد كان وقت هذا الأمر في السبعين، فلماً أن قتل الحسين . صلوات الله عليه . اشتد غضب الله تعالى على أهل الأرض، فأخرجه إلى أربعين ومائة، فحدث شاكم فأذعتم الحديث، فكشفتم قناع الستر، ولم يجعل الله له بعد ذلك وقتاً عندنا، ويمحو الله ما يشاء ويثبت وعنه ألم الكتاب. قال أبو حمزة: فحدثت بذلك أبا عبد الله<sup>عليه السلام</sup> فقال: قد كان كذلك<sup>(٤٩)</sup> .
٢. عن عبد الرحمن بن كثير قال: كنت عند أبي عبد الله<sup>عليه السلام</sup> إذ دخل عليه مهزم، فقال له: جعلت فداك، أخبرني عن هذا الأمر الذي ننتظر متى هو؟ فقال: يا مهزم، كذب الوقاتون، وهلك المستعجلون، ونجا المسلمون<sup>(٥٠)</sup> .
٣. عن أبي بصير، عن أبي عبد الله<sup>عليه السلام</sup> ، قال: سأله عن القائم<sup>عليه السلام</sup> فقال: كذب الوقاتون، إنما أهل بيته لا نوقت<sup>(٥١)</sup> .
٤. عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله جعفر بن محمد<sup>عليهم السلام</sup> أله قال: أبي الله إلا أن يخلف وقت الموقتين<sup>(٥٢)</sup> .

٥. عن الفضيل بن يسار، عن أبي جعفر<sup>عليه السلام</sup> ، قال: قلت: لهذا الأمر وقت؟ فقال: كذب الوقاتون، كذب الوقاتون، كذب الوقاتون. إن موسى<sup>عليه السلام</sup> لما خرج وافداً إلى ربّه واعدهم ثلاثة أيام، فلما زاده الله على الثلاثة عشرة قال قومه: قد أخلفنا

موسى، فصنعوا ما صنعوا، فإذا حدثاكم الحديث فجاء على ما حدثاكم به  
قولوا: صدق الله، وإذا حدثاكم الحديث فجاء على خلاف ما حدثاكم به فقولوا:  
صدق الله، تؤجروا مررتين<sup>(٥٣)</sup>.

٦. عن محمد بن مسلم قال: قال أبو عبد الله<sup>عليه السلام</sup>: يا محمد، من أخبرك عنّا  
توفيتاً فلا تهابَ أن تكذبَه، فإنّا لا نوقّت لأحد وقنا<sup>(٥٤)</sup>.

٧. عن أبي بكر الحضرمي قال: سمعتُ أبا عبد الله<sup>عليه السلام</sup>: يقول إنّا لا نوقّت هذا  
الأمر<sup>(٥٥)</sup>.

٨. قال أبو عليّ محمد بن همام: كتبْتُ أسأله عن الفرج متى يكون؟ فخرج  
إليّ: كذب الوقاتون<sup>(٥٦)</sup>.

٩. عن منذر الجواز، عن أبي عبد الله<sup>عليه السلام</sup> قال: كذب الموقتون. ما وفتنا في ما  
مضى، ولا نوقّت في ما يستقبل<sup>(٥٧)</sup>.

فصريح هذه الروايات . التي لا تقتصر عن الاستفاضة . أنّ عدم التوفيق لظهور  
المهدي # من الأمور الثابتة في مذهب أهل البيت، وأنّ تحديد الظهور منحصر بالعلماء  
الحتمية لظهور فقط، وأنّ توقيت ظهور المهدي<sup>عليه السلام</sup> بغير ذلك من التحديد الزمانى ما  
هو إلاّ خداع وتحايل على السدّاج والبساطاء؛ تغريراً بهم؛ لاستمالتهم ولتسخيرهم حطباً  
ووقدواً لإنجاز مآرب الأدعية المقصّرين، يصلون بهم إلى رئاستهم الباطلة.

فاللازم على الموالين المؤمنين في عصر الغيبة، المطالولة حتى الظهور، هو الثبات  
على الاعتقاد بإمامية الأئمة الاثني عشر، أي إمامية المهدي الحي الحاضر الشاهد  
لأحداث البشرية، والتدين بولايته الفعلية، وتولي الموالين لأهل البيت، والتبرّي القلبي  
وفي النموذج السلوكى العملى من أعدائهم، والتمسّك بالثوابت من أحكام أهل  
البيت، وعدم الافتتان بالشعارات البراقة الخداعية، المؤدية إلى التخلّي عن التولى  
والتبّرى، والمروق من معالم أحكام فقه أهل البيت ومعارفهم.

### المقدمة الثامنة: أنواع الحديث في المهدوية —

قال السيد الصدر: إنّ الروايات التي تدلّ على حدوث حادثة معينة في مستقبل

الزمان على ثلاثة أقسام:

١. ما ورد مربوطاً بظهور المهدى عليه السلام.

٢. ما ورد مربوطاً بالساعة وقيام يوم القيمة، ولم يرتبط بظهور المهدى عليه السلام.

٣. ما ورد مهلاً من ناحيتين<sup>(٥٨)</sup>.

وتوضيح ذلك: إنَّ ما ورد في كتب الفريقين:

١. تارةً قد ورد في علائم الظهور بالصراحة، وارتباطه بالمقام مما لا نقاش فيه.

٢. وتارةً أخرى قد ورد في علائم الساعة والقيمة. وقد ورد هذا القسم من الروايات في كتب أهل السنة أكثر مما ورد في مصنفات أصحابنا<sup>(٥٩)</sup>.

٣. وتارةً ثالثة ورد حول ما سيقع في المستقبل، بلا أي تصرير يفهم منه ربطه بالقضية المهدوية.

### **المقدمة التاسعة: بين علامات الظهور وأشرطة الساعة —**

في كثير من روايات العامة. وبطبيعتها في بعض روايات الإمامية. اختلطت علائم ظهور المهدى عليه السلام وأشرطة الساعة.

لاحظ هذه الرواية التي رواها الشيخ. في باب بعنوان ذكر طرف من العلامات الكائنة قبل خروجه عليه السلام. بالإسناد عن عامر بن واثلة، عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: قال رسول الله صلوات الله عليه وسلم: عشر قبل الساعة لا بد منها: السفياني، والدجال، والدخان، والدابة، وخروج القائم، وطلع الشمس من مغربها، ونزول عيسى عليه السلام، وخسف بالشرق، وخسف بجزيرة العرب، ونار تخرج من قعر عدن تسوق الناس إلى المحشر<sup>(٦٠)</sup>.

ولعل السبب في هذا الخلط:

**أولاً:** تفسير قيام الساعة في بعض الروايات بقيام القائم عليه السلام.

فعن المفضل بن عمر قال: سألتُ سيدى الصادق عليه السلام: هل للمأمول المنتظر المهدى عليه السلام من وقت يعلم الناس؟ فقال: حاشا لله أن يوقت ظهوره بوقت يعلمه شيعتنا، قلت: يا سيدى، ولم ذاك؟ قال: لأنَّه هو الساعة التي قال الله تعالى: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عَلِمْتُمَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لَوْقَتُهَا إِلَّا هُوَ

**كُلْتُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**» (الأعراف: ١٨٧)، وهي الساعة التي قال الله: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا» (النازارات: ٤٢)، وقال: «عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ» (لقمان: ٣٤)، ولم يقل: إنها عند أحد، وقال: «فَهَلْ يَنْتَظِرُونَ إِلَّا السَّاعَةُ أَنْ تَأْتِيهِمْ بَعْدَهُ» (فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا») (محمد: ١٨)، وقال: «افْتَرَيْتَ السَّاعَةَ وَأَنْشَقَ الْقَمَرُ» (القمر: ١)، وقال: «مَا يُدْرِيكَ لَعْلَ السَّاعَةَ قَرِيبٌ ◆ يَسْتَعْجِلُ بِهَا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا وَالَّذِينَ آمَنُوا مُشْنُوقُونَ مِنْهَا وَيَعْلَمُونَ أَنَّهَا الْحَقُّ أَلَا إِنَّ الَّذِينَ يُمَارِونَ فِي السَّاعَةِ لَفِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ» (الشورى: ١٧ . ١٨) (١١).

وعن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قلت: قوله: «حَتَّىٰ إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ إِمَّا الْعَذَابَ وَإِمَّا السَّاعَةَ فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَفَفُ جَنَدًا» (مريم: ٦٧٥) قال: أما قوله: «حَتَّىٰ إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ» فهو خروج القائم، وهو الساعة، فسيعلمون ذلك اليوم وما نزل بهم من الله على يدي قائمه، فذلك قوله: «مَنْ هُوَ شَرٌّ مَكَانًا»، يعني عند القائم، «وَأَضَفَفُ جَنَادًا» (١٢).

وثانياً: ذكر ظهور المهدى عليه السلام في أشرطة الساعة، مثل: ما روی عن رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه: لا تقوم الساعة حتى يخرج المهدى من ولدي (١٣).

وثالثاً: ذكر بعض علامات الظهور. كنزول عيسى عليه السلام. في أشرطة الساعة.

## المقدمة العاشرة: أقسام علامات الظهور —

قد تقسم علائم الظهور إلى أقسام:

١. تقسمها بحسب كونها تكوينية. ككسوف الشمس. أم لا. كخروج السفياني ..
٢. تقسمها بحسب كونها قريبة إلى الظهور، بحيث يمكن عدّها من مقدماته الأخيرة. كقتل النفس الزكية ..، أم ليس كذلك. كهلاك دولةبني أمية ..
٣. تقسمها بحسب كونها على الأسلوب الطبيعي أم على الأسلوب الإعجازي - كطلع الشمس من المغرب. (١٤) ..
٤. تقسمها بحسب الواقع إلى ما وقعت بالتدريج في الزمان الماضي، وما لم تقع

إلى الآن وسوف تقع. والقسم الأخير أيضاً قسمان:

أ. العلائم الخاصة بالإمام عليه السلام، وهي المختصة بنفس الإمام، الراجعة إلى شخصه، وذلك مثل: سيف الإمام، فإنه إذا آن ظهور الإمام خرج السيف من غمده بنفسه، وكُلِّمه بـبسان فصيح وقال له: اخرج يا ولی الله...، الحديث.

بـ. العلائم العامة التي يظهر لها عامة الناس، خروج السفياني<sup>(١٥)</sup>.

إلا أن هذه التسميات ليس لها دليلٌ سوى الذوقيات، بل علائم الظهور. على ما جاء في الأخبار. على قسمين فقط: قسمٌ منها محتمٌ؛ والقسم الآخر ليس كذلك، وعلى تعبيرٍ موقوفٍ.

لاحظ كلام الشيخ المفيد فإنه قال: قد جاءت الأخبار بذكر علامات لزمان قيام القائم المهدى عليه السلام، وحوادث تكون أمام قيامه، وأيات ودلائل، فمنها: خروج السفياني وقتل الحسين واختلاف بنى العباس في الملك الدنياوي، وكسوف الشمس في النصف من شهر رمضان، وخشوف القمر في آخره، على خلاف العادات، وخشوف بالبيداء، وخشوف بالغرب، إلى أن قال: وجملة من هذه الأحداث محتمة؛ ومنها مشترطة، والله أعلم بما يكون<sup>(١٦)</sup>.

فهذا التقسيم. كما قلنا . مأخذٌ من الروايات. والآن نشير إلى ما وصف بالاحتمالية من العلائم.

١. فعن الفضيل بن يسار، عن أبي جعفر عليه السلام قال: إن من الأمور أموراً موقوفةً وأموراً محتممةً، وإن السفياني من المحتم من الذي لا بد منه<sup>(١٧)</sup>.

٢. وعن معلى بن خنيس قال: سمعت أبي عبد الله عليه السلام يقول: من الأمر محتمٌ، ومنه ما ليس بمحتمٍ، ومن المحتم خروج السفياني في رجب<sup>(١٨)</sup>.

٣. وعن زرارة، عن حمران بن أعين، عن أبي جعفر محمد بن علي عليه السلام: في قوله تعالى: «ئمْ قضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسْمَىٰ عِنْدَهُ»، فقال: إنهمما أجلان: أجل محتمٌ؛ وأجل موقوف، فقال له حمران: ما المحتم؟ قال: الذي لله فيه المشيئة، قال حمران: إني لأرجو أن يكون أجل السفياني من الموقوف؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: لا والله، إنه من المحتم<sup>(١٩)</sup>.

٤. عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: النداء من المحتوم، والسفيني من المحتوم، واليماني من المحتوم، وقتل النفس الزكية من المحتوم، وكفَّ تطلع من السماء من المحتوم، قال: وفزعَةٌ في شهر رمضان، توقيط النائم، وتفرع يقطان، وترجع الفتاة من خدرها<sup>(٧٠)</sup>.

٥. عن زياد القدي، عن غير واحدٍ من أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: فلنا له السفيني من المحتوم؟ فقال: نعم، وقتل النفس الزكية من المحتوم، والقائم من المحتوم، وخسف البناء من المحتوم، وكفَّ تطلع من السماء من المحتوم، والنداء من السماء من المحتوم، فقلتُ: وأي شيء يكون النداء؟ فقال: منادي ينادي باسم القائم وأسامييه عليه السلام<sup>(٧١)</sup>.

٦. عن حمران بن أعين، عن أبي عبد الله عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: من المحتوم الذي لا بدَّ أن يكون من قبل قيام القائم خروج السفيني، وخسف بالبناء، وقتل النفس الزكية، والمنادي من السماء<sup>(٧٢)</sup>.

٧. عن عيسى بن أعين، عن أبي عبد الله عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: السفيني من المحتوم، وخروجه في رجب، ومن أول خروجه إلى آخره خمسة عشر شهراً، ستة أشهر...، الحديث<sup>(٧٣)</sup>.

٨. عن عبد الملك بن أعين قال: كنْتُ عند أبي جعفر عليه السلام، فجرى ذكر القائم عليه السلام، فقلتُ له: أرجو أن يكون عاجلاً، ولا يكون سفيني، فقال: لا والله، إنَّه من المحتوم الذي لا بدَّ منه<sup>(٧٤)</sup>.

٩. عن أبي حمزة الثمالي قال: قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام: إنَّ أبا جعفر عليه السلام كان يقول: خروج السفيني من المحتوم، والنداء من المحتوم، وطلع الشمس من المغرب من المحتوم، وأشياء كان يقولها من المحتوم. فقال أبو عبد الله عليه السلام: واختلافُ بني فلان من المحتوم، وقتل النفس الزكية من المحتوم، وخروج القائم من المحتوم...، الحديث<sup>(٧٥)</sup>.

١٠. على بن أبي حمزة ووهيب بن حفص، عن أبي بصير، عن أبي جعفر محمد بن علي: قال: لا بدَّ لبني فلان من أن يملكون، فإذا ملکوا ثم اختلفوا تفرق ملکهم، وتشتَّت أمرهم، حتَّى يخرج عليهم الخراساني والسفيني، هذا من المشرق، وهذا من

المغرب، يستبقان إلى الكوفة كفرسي رهان، هذا من هنا، وهذا من هنا، حتى يكون هلاكُ بنى فلان على أيديهما، أما إنهم لا يُبْقون منهم أحداً.

ثم قال عليه السلام: خروج السفياني واليماني والخراساني في سنة واحدة، في شهر واحد، في يوم واحد، نظام كنظام الخرز يتبع بعضه بعضاً، فيكون البأس من كل وجه<sup>(٧٦)</sup>.

هذا، ولكن أخبر في رواية عن البداء في الحتميات أيضاً، فعن داود بن أبي القاسم قال: كنا عند أبي جعفر محمد بن علي الرضا عليهما السلام، فجرى ذكر السفياني، وما جاء في الرواية من أن أمره من المحتوم، فقلت لأبي جعفر عليه السلام: هل يبدو الله في المحتوم؟ قال: نعم، فلما له: فتخاف أن يبدو الله في القائم، قال: القائم من الميعاد<sup>(٧٧)</sup>. فهنا نتساءل: هل يمكن البداء في الأمر المحتوم؟ وكيف نجمع بين الأمرين: الحتمية؛ والبداء؟

وهنالك محاولتان للإجابة عن هذه المسألة:

الأولى: إمكان البداء في المحتومات<sup>(٧٨)</sup>.

الثانية: عدم إمكان البداء في المحتومات.

قال المحقق الكاشاني: المحتوم ما ليس لله فيه المشيئة، ولا يلحقه البداء، وما لله فيه المشيئة ويلحقه البداء فليس بمحتوم<sup>(٧٩)</sup>.

وإليه ذهب العلامة المجلسي، حيث فسر المحتوم. كما في بعض الروايات. بما لا بداء فيه<sup>(٨٠)</sup>.

إلا أنه قال في موضع آخر: يحتمل أن يكون المراد بالبداء في المحتوم البداء في خصوصياته، لا في أصل وجوده، كخروج السفياني قبل ذهاب بنى العباس، ونحو ذلك<sup>(٨١)</sup>.

ولعله للجمع بينه وبين ما سبق من الروايات. إلا أن الجمع بين الروايتين أو الطائفتين من الروايات فرع ثبوتهما، كما لا يخفى.

وقد يُقال في طريق الجمع بأنَّ العلامات الحتمية قسمان:

١. ما هو حتمي الواقع.

٢. ما هو حتمي العلامة.

والبداء في القسم الأخير<sup>(٨٢)</sup>.

ولكن هذا التقسيم لا دليل لها ، فالجمع تبرعي ، فتأمل .

ونحن نجيب عن الخبر بأنه :

أولاً : ضعيف السند.

وثانياً : معارض بما هو أصح وأكثر منه ، وقد تقدم .

وثالثاً : متعارض مع الفهم العريفي من المحتوم ، ولا يمكن رفع اليد عن هذا الظهور إلا بدليل معتبر . ويشهد لصحة هذا الاستظهار العريفي ذكر المحتوم في مقابل الموقف .

ويمكن القول . لو سلمنا صحة روایة داود بن أبي القاسم . بأن البداء في السفیانی هو البداء في سفیانی آخر ، دون ما قد ثبتت حتمية خروجه ، حيث ورد في بعض الروایات خروج سفیانین أو أكثر<sup>(٨٣)</sup> .

### **المقدمة الحادية عشر : الأئمة المروي عنهم علامات الظهور —**

إن كثيراً من روایات علائم الظهور مرویة عن النبي ﷺ وأصحابه والأئمة عليهم السلام إلى عهد أبي عبد الله الصادق عليه السلام ، وأما من بعده فإماماً لم نجد روایة في الباب ، أو هي أقل بكثير بالنسبة إلى ما قبله .

فلاحظ روایات الیمانی ، فلم نجد روایة عن الأئمة المتأخرین ، إلا روایة واحدة عن أبي الحسن الرضا عليه السلام . وكذلك لاحظ روایات الروایات السود أو النفس الزکیّة ، فلم نجد فيهما . مع كثرة روایاتهما . روایة عن أبي الحسن الكاظم عليه السلام ومن بعده من الأئمة ، فهذه مسألة لا بد من التدبر فيها<sup>(٨٤)</sup> .

### **المقدمة الثانية عشر : مسرد بالعلامات —**

قد وردت في روایات كثيرة علامات لقیام القائم عليه السلام ، وأشهرها ما ذكره الشيخ المفید ، وهي :

- [١]. خروج السفياني؛
- [٢]. قتل الحسني؛
- [٣]. واختلاف بنى العباس في الملك الدنیاوی؛
- [٤]. وكسوف الشمس في النصف من شهر رمضان؛
- [٥]. وخسوف القمر في آخره على خلاف العادات؛
- [٦]. وخسف بالبيداء؛
- [٧]. وخسف بالغرب؛
- [٨]. وخسف بالشرق؛
- [٩]. وركود الشمس من عند الزوال إلى وسط أوقات العصر؛
- [١٠]. وطلعها من المغرب؛
- [١١]. وقتل نفس زكية بظهر الكوفة في سبعين من الصالحين؛
- [١٢]. وذبح رجل هاشمي بين الركن والمقام؛
- [١٣]. وهدم سور الكوفة؛
- [١٤]. وإقبال رايات سود من قبل خراسان؛
- [١٥]. وخروج اليماني؛
- [١٦]. وظهور المغربي بمصر، وتملكه للشامات؛
- [١٧]. ونزول الترك الجزيرة؛
- [١٨]. ونزول الروم الرملة؛
- [١٩]. وطلع نجم بالشرق يضيء كما يضيء القمر، ثم ينطفئ حتى يكاد يلتقي طرفاً؛
- [٢٠]. وحمرة تظهر في السماء، وتنتشر في آفاقها؛
- [٢١]. ونار تظهر بالشرق طولاً، وتبقى في الجو ثلاثة أيام أو سبعة أيام؛
- [٢٢]. وخلع العرب أعنتها، وتملكها البلاد، وخروجها عن سلطان العجم؛
- [٢٣]. وقتل أهل مصر أميرهم؛
- [٢٤]. وخراب الشام؛

- [٢٥]. واختلاف ثلاث رايات فيه؛
- [٢٦]. ودخول رايات قيس والعرب إلى مصر ورايات كندة إلى خراسان؛
- [٢٧]. وورود خيل من قبل المغرب حتى تربط بفناء الحيرة؛
- [٢٨]. وإقبال رايات سود من المشرق نحوها؛
- [٢٩]. وبثق في الفرات حتى يدخل الماء أذقة الكوفة؛
- [٣٠]. وخروج ستين كذاباً، كلهم يدعى النبيّة؛
- [٣١]. وخروج اثنى عشر من آل أبي طالب كلهم يدعى الإمامة لنفسه؛
- [٣٢]. وإحراق رجل عظيم القدر من شيعةبني العباس بين جلولاء وخانقين؛
- [٣٣]. وعقد الجسر مما يلي الكرخ بمدينة السلام؛
- [٣٤]. وارتفاع ريح سوداء بها في أول النهار؛
- [٣٥]. وزلزلة حتى ينحسر كثير منها؛
- [٣٦]. وخوف يشمل أهل العراق؛
- [٣٧]. وموت ذريع فيه؛
- [٣٨]. ونقص من الأنفس والأموال والثمرات؛
- [٣٩]. وجراد يظهر في أوانه وفي غير أوانه، حتى يأتي على الزرع والفالات؛
- [٤٠]. وقلة ريع لما يزرعه الناس؛
- [٤١]. واختلاف صنفين من العجم؛
- [٤٢]. وسفك دماء كثيرة فيما بينهم؛
- [٤٣]. وخروج العبيد عن طاعة ساداتهم وقتلهم موالיהם؛
- [٤٤]. ومسخ لقوم من أهل البَدَع حتى يصيروا قردة وخنازير؛
- [٤٥]. وغلبة العبيد على بلاد السادات؛
- [٤٦]. ونداء من السماء حتى يسمعه أهل الأرض، كلّ أهل لغةً بلغتهم؛
- [٤٧]. ووجه وصدر يظهران من السماء للناس في عين الشمس؛
- [٤٨]. وأموات ينثرون من القبور حتى يرجعوا إلى الدنيا، فيتعارفون فيها ويتراءون؛

[٤٩]. ثم يختتم ذلك بأربع وعشرين مطراً تتصل، فتحيى بها الأرض من بعد موتها، وتعرف برّكاتها، وتزول بعد ذلك كلّ عاهة عن معتقدي الحقّ من شيعة المهدى عليه السلام، فيعرفون عند ذلك ظهوره بمكّة، فيتوجهون نحوه؛ لنصرته<sup>(٨٥)</sup>.

إلا أن العلائم الحتمية التي ثبتت في أخبار هي:

١. السفياني؛

٢. النداء السماوي؛

٣. اليماني؛

٤. قتل النفس الزكية؛

٥. خسف البيداء؛

٦. خروج الخراساني؛

٧. كف يطلع من السماء؛

٨. اختلاف ولد العباس؛

٩. طلوع الشمس من المغرب.

هذا، ولكن اختلاف بني العباس وطلوع كف من السماء ليسا كفيراًهما من العلائم في كمية الأخبار حولهما، كما أن الخسف بالبيداء يرتبط في كثير من الأخبار بقضية السفياني.

### **السفياني، دراسة وتحليل —**

نحن في هذا المجال نبحث . أنموذجاً<sup>(٨٦)</sup> . عن إحدى العلامات التي وصفت بالاحتمالية، وثبتت بالروايات الصحيحة أو المتواترة، ثم نبحث عن مدائلها، وما قيل أو يمكن أن يقال فيها.

نعم، حيث إن بعض مدائلها مشترك بين أكثر الروايات، وبعضها الآخر غير مشترك، فلا بدّ من التفكير بين القسمين.

لا يُقال: إن الأخبار حول هذه العلائم كثيرة لا يبعد كونها متواترة، فلما فرق بين القدر المتيقن منها وغيره؟

لأننا نقول: ما يثبت منها بهذه الأخبار الكثيرة القدر المتيقن منها، دون غير المشترك، فافهموا.  
والأخبار حول السفياني. بالنسبة إلى كثير من علائم الظهور. كثيرة جداً.  
هذا، وقد يُقال: إن الأخبار حول السفياني مما اختصت به المصادر الإمامية،  
وليس في المصادر الأولى للعامة أي أثر. ولعل فيه تعويضاً عن فكرة الدجال الذي  
اختصت به المصادر العامة<sup>(٨٧)</sup>.

إلا أن الأمر ليس كذلك، بل في مصادر العامة أيضاً الأخبار به كثيرة جداً،  
كما ستتفق عليها من ملاحظة المرواش.

### **المضمن المشترك بين النصوص —**

خروج رجلٍ منحرف، وخفف جيشه بالبيداء: وهذا مرويٌ عن: أمير المؤمنين<sup>(٨٨)</sup>؛ والسجّاد<sup>(٨٩)</sup>؛ وأبي جعفر الباقر<sup>(٩٠)</sup>؛ وأبي عبد الله الصادق<sup>(٩١)</sup>؛ والقائم<sup>(٩٢)</sup>.  
ورواه عن رسول الله<sup>(٩٣)</sup>: أمير المؤمنين<sup>(٩٤)</sup>؛ وأبو عبد الله الصادق<sup>(٩٥)</sup>؛  
وأبو هريرة<sup>(٩٦)</sup>؛ وعائشة<sup>(٩٧)</sup>؛ وأم سلمة<sup>(٩٨)</sup>؛ وصفية<sup>(٩٩)</sup>؛ وحفصة<sup>(٩٩)</sup>؛ وقتادة<sup>(١٠٠)</sup>.  
وهو محكيٌ أيضاً عن: عبد الله بن عمرو<sup>(١٠١)</sup>؛ وابن عباس<sup>(١٠٢)</sup>؛ وابن مسعود<sup>(١٠٣)</sup>؛ وكعب<sup>(١٠٤)</sup>؛ والزهري<sup>(١٠٥)</sup>؛ وأرطاة<sup>(١٠٦)</sup>؛ وغيرهم.

### **المضامين غير المشتركة —**

#### **١. شخصيته —**

- أ. هو أخ بـ البرة: وهذا مرويٌ عن: أبي عبد الله الصادق<sup>(١٠٧)</sup>؛ وكعب<sup>(١٠٨)</sup>.
- ب. هو رجلٌ ضخم الهمامة، بوجهه آثار جدرى، وبعينه نكتة بياض: وهذا مرويٌ عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب<sup>(١٠٩)</sup>.
- ج. أشقر أحمر أزرق: وهذا مرويٌ عن أبي عبد الله الصادق<sup>(١١٠)</sup>.
- د. هو أخو صاحب العين: وهذا مرويٌ عن الباقر<sup>(١١١)</sup>.

- هـ . هو رجل أعمور العين: وهذا مروي عن ابن مسعود<sup>(١١٢)</sup> .
- وـ . هو دقيق الساعدين والساقيين، طويل العنق، شديد الصفرة، به أثر العبادة: وهذا مروي عن عبد الله بن مسعود<sup>(١١٣)</sup> .
- زـ . هو رجل أبيض، جعد الشعر: وهذا مروي عن ضمرة<sup>(١١٤)</sup> .
- حـ . هو حديث السن، جعد الشعر، أبيض، مديد الجسم، إصبعه الوسطى شلاء: وهذا مروي عن كعب<sup>(١١٥)</sup> .

## ٢. اسمه ونسبة —

- أـ . هو ابن آكلة الأكباد: وهذا مروي عن كعب<sup>(١١٦)</sup> .
- بـ . هو من آل أبي سفيان: وهذا مروي عن النبي ﷺ<sup>(١١٧)</sup>؛ وأمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب<sup>(١١٨)</sup>؛ والسجادي<sup>(١١٩)</sup>؛ والصادق<sup>(١٢٠)</sup>؛ وعبد الله بن مسعود<sup>(١٢١)</sup>؛ وعمّار<sup>(١٢٢)</sup> .
- جـ . هو من ولد عتبة بن أبي سفيان: وهذا مروي عن السجاد<sup>(١٢٣)</sup> .
- دـ . هو من ولد خالد بن يزيد بن أبي سفيان: وهذا مروي عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب<sup>(١٢٤)</sup> .
- هـ . هو من ولد خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان، وهذا مروي عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب<sup>(١٢٥)</sup> .
- وـ . هو من آل عنبرة بن أبي سفيان: وهذا مروي عن الضحاك<sup>(١٢٦)</sup> .
- زـ . اسمه عبد الله بن يزيد: وهذا مروي عن كعب<sup>(١٢٧)</sup> .
- حـ . اسمه حرب بن عنبرة بن مرّة بن كلبي بن ساهمة بن زيد بن عثمان بن خالد، وهو من نسل يزيد بن معاوية بن أبي سفيان: وهذا مروي عن أمير المؤمنين<sup>(١٢٨)</sup> .

## ٣. محل خروجه —

- أـ . يخرج بكلب: وهذا مروي عن عمّار<sup>(١٢٩)</sup> .

ب . من قرية من غرب الشام، يُقال لها: أندرا، في سبعة نفر؛ وهذا مروي عن شيخ أدرك الجاهلية<sup>(١٣٠)</sup>.

ج . مخرجه من المندرون شرقي بيisan: وهذا مروي عن أرطاة<sup>(١٣١)</sup>.

د . فتنته من بطن الشام: وهذا مروي عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب<sup>(١٣٢)</sup>؛ ومحمد بن علي الباقر<sup>(١٣٣)</sup>؛ ورواه عن النبي<sup>(١٣٤)</sup>؛ ابن مسعود<sup>(١٣٤)</sup>؛ وأبو هريرة<sup>(١٣٥)</sup>.

ه . يخرج بالواد اليابس: وهذا مروي عن: أمير المؤمنين علي بن أبي طالب<sup>(١٣٦)</sup>؛ والسجاد<sup>(١٣٧)</sup>؛ وعبد الله بن مسعود<sup>(١٣٨)</sup>.

## ٤. زمان خروجه —

أ . كونه قبل قيام القائم: وهذا مروي عن: رسول الله<sup>(١٣٩)</sup>؛ وأمير المؤمنين علي بن أبي طالب<sup>(١٤٠)</sup>؛ والباقر<sup>(١٤١)</sup>؛ وأبي عبد الله الصادق<sup>(١٤٢)</sup>؛ وكمب<sup>(١٤٣)</sup>؛ وابن عباس<sup>(١٤٤)</sup>؛ وأبي صادق<sup>(١٤٥)</sup>.

ب . عند اختلافبني عباس الثاني: وهذا مروي عن: أبي عبد الله<sup>(١٤٦)</sup>؛ وكعب<sup>(١٤٧)</sup>.

ج . خروجه وظهور المهدى مقتربان: وهذا مروي عن أبي هريرة<sup>(١٤٨)</sup>.

د . خروجه في رجب: وهذا مروي عن الصادق<sup>(١٤٩)</sup>.

ه . خروجه بعد تسع وثلاثين: وهذا مروي عن رسول الله<sup>(١٥٠)</sup>.

## ٥. أتباعه —

أ . عامة من يتبعه من كلب: وهذا مروي عن: علي<sup>(١٥١)</sup>، عن رسول الله<sup>(١٥١)</sup>؛ وأبي هريرة، عن النبي<sup>(١٥٢)</sup>.

ب . يتبعه أهل الشام: وهذا مروي عن الزهري<sup>(١٥٣)</sup>.

## ٦. كيفية خروجه —

أ . يخرج في رايات حمر: وهذا مروي عن عبد الله بن مسعود<sup>(١٥٤)</sup>.

بـ. يخرج في سبعة نفر: وهذا مروي عن أمير المؤمنين عليه السلام<sup>(١٥٥)</sup>.

## ٧. مدة ولايته —

أـ. يملك ثمانية أشهر لا يزيد يوماً: وهذا مروي عن أبي عبد الله عليه السلام<sup>(١٥٦)</sup>.

بـ. يملك مدة حمل امرأة: وهذا مروي عن: الباقي عليه السلام<sup>(١٥٧)</sup>; وكعب<sup>(١٥٨)</sup>; وضمرة ودينار بن دينار<sup>(١٥٩)</sup>.

جـ. ولايته سبعة أشهر: وهذا مروي عن كعب<sup>(١٦٠)</sup>.

دـ. ستة أشهر: وهذا مروي عن أرطاة<sup>(١٦١)</sup>.

هـ. يملك ثلاثة سنين ونصف: وهذا مروي عن سليمان بن عيسى<sup>(١٦٢)</sup>.

وـ. خروجه إما في سنة سبع وثلاثين، وكان ملكه ثمانية وعشرين شهراً؛ أو في تسعة وثلاثين، كان ملكه تسعة أشهر: وهذا مروي عن رسول الله عليه السلام<sup>(١٦٣)</sup>.

## ٨. الناجون من خسف جيشه —

أـ. ثلاثة نفر، يحول الله وجههم إلى أقفيتهم، وهم من كلب: وهذا مروي عن الباقي عليه السلام<sup>(١٦٤)</sup>.

بـ. الشريد الذي يخبر: وهذا مروي عن حفصة، عن رسول الله عليه السلام<sup>(١٦٥)</sup>.

جـ. لا ينجو منهم إلا المخبر عنهم: وهذا مروي عن أبي هريرة، عن رسول الله عليه السلام<sup>(١٦٦)</sup>.

دـ. رجل يخرج في طلب ناقة له، وهو الذي يحدث الناس بخبرهم: وهذا مروي عن أمير المؤمنين عليه السلام<sup>(١٦٧)</sup>.

هـ. لا ينجو منهم إلا رجالان من كلب، اسمهما وبر ووبر، تقلب وجوههما في أقفيتها: وهذا مروي عن أبي جعفر الباقي عليه السلام<sup>(١٦٨)</sup>.

وـ. يبقى الثالث، فيسيرون إلى مكانة: وهذا مروي عن الزهري<sup>(١٦٩)</sup>.

زـ. رجل من بجيلة يحول الله وجهه إلى قفاه؛ ليخبر الناس: وهذا مروي عن عبد الله بن مسعود<sup>(١٧٠)</sup>.

ح. لا ينجو منهم أحد إلاّ رجل واحد، يحول الله وجهه إلى قفاه: وهذا مروي عن أرطاة<sup>(١٧١)</sup>.

ط. لا يفلت منهم إلاّ رجالن من جهينة، رجل يرجع إلى الشام؛ ورجل ينطلق إلى مكة: وهذا مروي عن كعب<sup>(١٧٢)</sup>.

ي. يبقى منهم رجالن، يلقاهمما جبريل<sup>عليه السلام</sup>، فيجعل وجوههما إلى أدبارهما: وهذا مروي عن أمير المؤمنين<sup>عليه السلام</sup><sup>(١٧٣)</sup>.

ك. لا ينجو منهم إلاّ بشير إلى المهدى؛ ونذير ينذر الصخري [أى السفيانى]: وهذا مروي عن أرطاة<sup>(١٧٤)</sup>.

ل. لا يفلت منهم أحد إلاّ بشير ونذير، قد حول وجهه إلى قفاه، وهما رجالن من كلب: وهذا مروي عن أبي قبيل<sup>(١٧٥)</sup>.

## ٩. قتاله وعاقبته —

أ. يملك دمشق، وحمص، وفلسطين، والأردن، وقنسرين: وهذا مروي عن أبي عبد الله<sup>عليه السلام</sup><sup>(١٧٦)</sup>.

ب. يقاتل القائم<sup>عليه السلام</sup>: وهذا مروي عن: الصادق<sup>عليه السلام</sup><sup>(١٧٧)</sup>؛ والوليد بن مسلم، عن رجل<sup>(١٧٨)</sup>؛ والزهري<sup>(١٧٩)</sup>.

ج. يلتقي السفيانى والرايات السود، وتهرب خيل السفيانى: وهذا مروي عن أمير المؤمنين على<sup>عليه السلام</sup><sup>(١٨٠)</sup>.

د. تقبل خيل السفيانى في طلب أهل خراسان: وهذا مروي عن: أمير المؤمنين على<sup>عليه السلام</sup><sup>(١٨١)</sup>؛ وعمار بن ياسر<sup>(١٨٢)</sup>؛ وأرطاة<sup>(١٨٣)</sup>.

ه. بيعث السفيانى جنوده إلى مرو الروذ: وهذا مروي عن تبيع<sup>(١٨٤)</sup>.

و. يقتل بالدجيل سبعين ألفاً: وهذا مروي عن رسول الله<sup>صلوات الله عليه وسلم</sup><sup>(١٨٥)</sup>.

ز. يقتل من الناس نيف وستون ألفاً، ثلاثة أربعينهم من أهل المشرق: وهذا مروي عن أمير المؤمنين على بن أبي طالب<sup>عليه السلام</sup><sup>(١٨٦)</sup>.

ح. يجهز الجيش إلى المشرق جيشاً إليها، وآخر إلى المغرب، وآخر إلى اليمن:

- وهذا مروي عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام<sup>(١٨٧)</sup>.
- ط - يقاتل أهل المشرق: وهذا مروي عن الزهرى عليه السلام<sup>(١٨٨)</sup>.
- ي - يدخل الكوفة: وهذا مروي عن: أبي جعفر الباقر عليه السلام<sup>(١٨٩)</sup>; وأرطاة عليه السلام<sup>(١٩٠)</sup>.
- ك - يقبل على أهل المشرق: وهذا مروي عن: أبي جعفر الباقر عليه السلام<sup>(١٩١)</sup>; وكعب عليه السلام<sup>(١٩٢)</sup>.
- ل - يحصر الناس بدمشق: وهذا مروي عن عمّار عليه السلام<sup>(١٩٣)</sup>.
- م - يقاتلبني هاشم: وهذا مروي عن الوليد عليه السلام<sup>(١٩٤)</sup>.
- ن - يسیر إلى الكوفة، ويخرجبني هاشم إلى العراق: وهذا مروي عن الوليد عليه السلام<sup>(١٩٥)</sup>.
- س - يقتلون شيعة آل محمد عليه السلام بالكوفة: وهذا مروي عن: أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام<sup>(١٩٦)</sup>; وعمّار بن ياسر عليه السلام<sup>(١٩٧)</sup>.
- ع - يقتل كثيرا من الناس: وهذا مروي عن: النبي صلوات الله عليه وسلم<sup>(١٩٨)</sup>; وأمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام<sup>(١٩٩)</sup>; وأرطاة عليه السلام<sup>(٢٠٠)</sup>.
- ف - يضع السيف في قريش، فيقتل منهم ومن الأنصار أربعيناً رجل، ويبقر البطون، ويقتل آخرين من قريش منبني هاشم، ويصلبهم على باب المسجد: وهذا مروي عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام<sup>(٢٠١)</sup>.
- ص - يبقر بطون النساء، ويقتل الصبيان: وهذا مروي عن: النبي صلوات الله عليه وسلم<sup>(٢٠٢)</sup>; وأمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام<sup>(٢٠٣)</sup>; وابن عباس عليه السلام<sup>(٢٠٤)</sup>.
- ق - يدلي الفقهاء والقراء، ويضع السيف في التجار، وأصحاب الأموال، ويستحب القراء، ويستعين بهم على أمور: وهذا مروي عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام<sup>(٢٠٥)</sup>.
- ر - يسبى نساءبني العباس، حتى يوردهن قرى دمشق: وهذا مروي عن كعب عليه السلام<sup>(٢٠٦)</sup>.
- ش - يقتل العلماء وأهل الفضل: وهذا مروي عن أبي قبيل عليه السلام<sup>(٢٠٧)</sup>.
- ت - يقتل السفياني كل من عصاه: وهذا مروي عن أرطاة عليه السلام<sup>(٢٠٨)</sup>.
- ث - إذا ظهر أمر السفياني لم ينجُ من ذلك البلاء إلا من صبر على الحصار:

وهذا مروي عن أمير المؤمنين علي عليه السلام<sup>(٢٠٩)</sup>.

- خ . يدخل السفياني الكوفة، فيسببها ثلاثة أيام، ويقتل من أهلها ستين ألفاً، ثم يمكث فيها ثمانية عشر ليلة: وهذا مروي عن أرطاة<sup>(٢١٠)</sup>.
- ذ . خراب الزوراء منه: وهذا مروي عن النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه<sup>(٢١١)</sup>.
- ض . هزمت الرايات السود خيل السفياني: وهذا مروي عن أمير المؤمنين علي عليه السلام<sup>(٢١٢)</sup>.

ظ . يذبح على باب الرحمة: وهذا مروي عن الوليد بن مسلم، عن رجل<sup>(٢١٣)</sup>.

غ . يقتلون في بيت المقدس: وهذا مروي عن الوليد بن مسلم، عن رجل<sup>(٢١٤)</sup>.

أب . يقتله القائم: وهذا مروي عن أرطاة<sup>(٢١٥)</sup>.

أج . يقتله على باب جирتون: وهذا مروي عن أرطاة<sup>(٢١٦)</sup>.

أد . يهزمه المهدي: وهذا مروي عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام<sup>(٢١٧)</sup>.

أه . يهزمه شعيب بن صالح بن شعيب، من تيم: وهذا مروي عن: أمير المؤمنين علي عليه السلام<sup>(٢١٨)</sup>؛ وأبي جعفر الباقر عليه السلام<sup>(٢١٩)</sup>؛ ومحمد بن الحنفية<sup>(٢٢٠)</sup>؛ وعمار<sup>(٢٢١)</sup>.

أو . يدفع الخلافة إلى المهدي: وهذا مروي عن: أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام<sup>(٢٢٢)</sup>؛ وأبي بكر، عن بعض أشياخه<sup>(٢٢٣)</sup>.

أز . بيايع المهدي، ويسلم الأمر إليه، ثم يندم: وهذا مروي عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام<sup>(٢٢٤)</sup>.

أح . يموت في أدنى الشام، ويستخلف رجلاً آخر من ولد أبي سفيان: وهذا مروي عن الوليد<sup>(٢٢٥)</sup>.

ثم إن هنا عدّة أشخاص ثاروا على العباسين بهذا الاسم، ولا بأس بالإشارة إلى عدّة منهم:

1. علي بن عبد الله بن خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان: كان يعرف بأبي العميطر. فعن أبي عامر موسى بن عامر بن عمارة المري يقول: سمعت الوليد بن مسلم غير مرة يقول: لو لم يبق من سنة خمس وتسعين ومائة إلا يوم واحد لخرج السفياني. قال أبو عامر: فخرج أبو العميطر في هذه السنة<sup>(٢٢٦)</sup>.

وعن محمد بن صالح بن بييس **الكلابي** قال: كان بدو أمر محمد بن صالح بن بييس بن زميل أَنَّ سليمان بن أبي جعفر ولـي دمشق عقب فتنة وعصبية كانت بين قيس واليمين، وكان عليّ بن عبد الله أبو العميطر من ولد يزيد بن معاوية بن أبي سفيان، وكان بنو أمية يروون فيه الروايات، ويدركون أَنَّ فيه علماء السفياني، وأنَّ أمره لا تتم له إلَّا بكلب، وأنَّهم أنصاره، فمالوا إلـيـهم<sup>(٢٧)</sup>.

٢. أبو حرب المبرقع اليماني: قال الطبرى: إنَّ سبب خروجه على السلطان كان أَنَّ بعض الجناد أراد النزول في داره، وهو غائب عنها، وفيها إما زوجته وإما اخته، فمانعـته ذلك، فضرـبـها بـسـوطـهـ كانـ معـهـ، فـأـنـقـذـهـ بـذـرـاعـهـ، فـأـصـابـ السـوـطـ ذـرـاعـهـ، فـأـثـرـ فـيـهـ، فـلـمـ رـجـعـ أـبـوـ حـرـبـ إـلـىـ منـزـلـهـ بـكـتـ وـشـكـتـ إـلـيـهـ ماـ فعلـ بـهـ، وـأـرـثـهـ الأـثـرـ الذيـ بـذـرـاعـهـ منـ ضـرـبـهـ، فـأـخـذـ أـبـوـ حـرـبـ سـيفـهـ، وـمـشـىـ إـلـىـ الجـنـديـ وـهـوـ غـارـ، فـضـرـبـهـ بـهـ حـتـىـ قـتـلـهـ، ثـمـ هـرـبـ، وـأـلـبـسـ وـجـهـ بـرـقـعـاـ، كـيـ لـاـ يـعـرـفـ، فـصـارـ إـلـىـ جـبـلـ مـنـ جـبـالـ الأـرـدنـ، فـطـلـبـهـ السـلـطـانـ فـلـمـ يـعـرـفـ لـهـ خـبـرـ، وـكـانـ أـبـوـ حـرـبـ يـظـهـرـ بـالـنـهـارـ، فـيـقـعـدـ عـلـىـ الجـبـلـ الـذـيـ أـوـيـ إـلـيـهـ مـتـبـرـقـعـاـ، فـيـرـاهـ الرـائـيـ، فـيـأـتـيـهـ، فـيـذـكـرـهـ وـيـحـرـضـهـ عـلـىـ الـأـمـرـ بالـمـعـرـوفـ وـالـنـهـيـ عـنـ الـنـكـرـ، وـيـذـكـرـ السـلـطـانـ وـمـاـ يـأـتـيـ إـلـىـ النـاسـ، وـيـعـيـبـهـ، فـمـاـ زـالـ ذـلـكـ دـأـبـهـ حـتـىـ اسـتـحـابـ لـهـ قـوـمـ مـنـ حـرـاثـيـ أـهـلـ تـلـكـ النـاحـيـةـ وـأـهـلـ الـقـرـىـ، وـكـانـ يـزـعـمـ أـنـهـ أـمـوـيـ، فـقـالـ الـذـينـ اسـتـجـابـوـ لـهـ: هـذـاـ هـوـ السـفـيـانـيـ<sup>(٢٨)</sup>.

٣. قال الطبرى في حوادث سنة ٢٩٤هـ: وفيها أخذ رجل بالشام زعم أنه السفياني، فحمل هو وجماعة معه من الشام إلى باب السلطان، فقيل: إنه وكيفما كان جمهور علماء الإمامية . زاد الله شرفهم ورفع الله في الدارين درجتهم . على أن السفياني رجل من آل أبي سفيان، يخرج قبل قيام الحجة عليه السلام.

وفيـهـ: قدـ وـرـدـ فيـ بـعـضـ الـرـوـاـيـاتـ أـنـ خـرـوجـهـ عـنـ اـخـتـالـفـ بـنـيـ العـبـاسـ. أـضـيـفـ إـلـىـ ذـلـكـ وجـودـ الشـبـاهـةـ بـيـنـ السـفـيـانـيـ الـذـيـ وـرـدـتـ حـولـهـ الـرـوـاـيـاتـ وـبـيـنـ الـمـدـعـينـ بـهـ. وقدـ اـحـتـمـلـ كـوـنـ هـذـهـ الـرـوـاـيـاتـ مـنـ مـوـضـعـاتـ أـنـصـارـ الـأـمـوـيـنـ<sup>(٢٩)</sup>. فقدـ نـقـلـ ابن عـسـاـكـرـ فيـ تـرـجـمـةـ خـالـدـ بـنـ يـزـيدـ بـنـ مـعـاوـيـةـ بـنـ أـبـيـ سـفـيـانـ عـنـ الـزـبـيرـ بـنـ بـكـارـ أـهـلـهـ: قـالـ عـمـيـ مـصـعـبـ بـنـ عـبـدـ اللـهـ: زـعـمـواـ أـهـلـهـ هـوـ الـذـيـ وـضـعـ ذـكـرـ السـفـيـانـيـ،

وكثيره، وأراد أن يكون للناس فيهم مطعم، حين غلبه مروان بن الحكم على الملك<sup>(٢١)</sup>.

وفيه . كما نقل عن أبي الفرج الاصفهاني : إنَّ خبر السفياني مشهور<sup>(٢٢)</sup> .  
أضيف إلى ذلك أنَّ ما ورد حول السفياني في الروايات لا ينطبق على خالد بن يزيد ، حتى وضع أخباراً لنفسه .

كما أنَّ القول بأنَّ الروايات وردت حول مَنْ خرج . سابقاً . بعنوان السفياني ، ولا  
ربط لها بالقضية المهدوية غير وجيه؛ لعدم انتظام ما ورد حول السفياني من الصفات  
على أولئك المدعين .

قال السيد الصدر: من الممكن انطباق السفياني والدجال على رجل واحد  
وحركة واحدة. ويرى أنه الدجال ورد في أخبار العامة والسفياني في أخبار  
الإمامية<sup>(٢٣)</sup> ، فيمكن أن يفترض أن يكون التعبيران معاً عن رجل واحد ، نظر إليه  
 أصحاب كُلُّ مذهبٍ من زواياهم المذهبية الخاصة .  
ولكنْ أورد عليه نفسه بأنَّ ذلك لا يصح ، لا على المستوى الرمزي؛ لاستقلالهما  
وتمايزهما في نوع الانحراف ، ولا على المستوى الظاهري؛ لاختلاف أخبارهما في كثير  
من الجهات<sup>(٢٤)</sup> .

نَسَأَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يَجْعَلَنَا مِنْ خَيْرِ أَعْوَانِ الْمَهْدِيَّ<sup>عليه السلام</sup> وَأَنْصَارِهِ وَشَيْعَتِهِ  
وَالذَّائِبِينَ عَنْهُ وَالْمُسْتَشْهِدِينَ بَيْنَ يَدِيهِ .

## الفوامش

- 
- (١) رجال النجاشي: ١٩، الرقم ٢١؛ الفهرست: ٧، الرقم ٩.
  - (٢) رجال النجاشي: ١٥، الرقم ١٥؛ الفهرست: ٤، الرقم ٤.
  - (٣) رجال النجاشي: ١٥، الرقم ١٣؛ الفهرست: ٤، الرقم ٢.
  - (٤) رجال النجاشي: ٨٥، الرقم ٢٠٦.
  - (٥) رجال النجاشي: ١٢٢، الرقم ٢١٢.

- (٦) رجال النجاشي: ٥٨، الرقم ١٣٦ - ١٢٧ .  
 (٧) رجال النجاشي: ٣٧، الرقم ٧٢ .  
 (٨) رجال النجاشي: ٣٦، الرقم ٧٢ .  
 (٩) رجال النجاشي: ٦٤، الرقم ١٤٩ .  
 (١٠) رجال النجاشي: ١٤٧ ، الرق ٥٨٠ .  
 (١١) رجال النجاشي: ١٩٢ ، الرق ٥١٤ .  
 (١٢) رجال النجاشي: ٢١٩ ، الرق ٥٧٢ . وفيه: كتاب الغيبة؛ الفهرست: ١٠٢ ، الرق ٤٢٩ .  
 (١٣) رجال النجاشي: ٢٤٧ ، الرق ٦٥٢ .  
 (١٤) رجال النجاشي: ٢٥٦ ، الرق ٦٧٠ .  
 (١٥) حلية الأولياء: ٢ : ١٧٧ .  
 (١٦) كنز العمال: ١٤ : ٥٩١ .  
 (١٧) سير أعلام النبلاء: ١٥ : ٣٦١ .  
 (١٨) لسان العرب: ١٢ : ٤١٩ .  
 (١٩) كتاب الغيبة: ٢٥٠ ، ح: ٥؛ كمال الدين وتمام النعمة: ٢ : ٦٤٩ ، ح: ٢ .  
 (٢٠) كتاب الغيبة: ٢٥٢ ، ح: ٩؛ كمال الدين وتمام النعمة: ٢ : ٦٥٠ ، ح: ٧ .  
 (٢١) كتاب الغيبة: ٢٧٩ ، ح: ٦٧؛ الغيبة: ٤٤١ .  
 (٢٢) كتاب الغيبة: ٢٩٠ . ح: ٢٨٩ .  
 (٢٣) كمال الدين وتمام النعمة: ٢ : ٦٥٢ ، ح: ١٢ .  
 (٢٤) الغيبة: ٤٦١ .  
 (٢٥) الغيبة: ٤٦٦ .  
 (٢٦) مكيال المكارم: ١ : ٣٥٩ .  
 (٢٧) دعائم الإسلام: ١ : ٣٩٢؛ عيون أخبار الرضا<sup>عليه السلام</sup>: ١ : ٦٨ ، ح: ٢٦٩؛ نهاية الأثر: ١٢٢؛ مسند أحمد بن حنبل: ٢ : ١٦٥ ، ح: ٢٠٦؛ ٢ : ٣ ، ح: ٢٠٧؛ صحيح البخاري: ٢ : ٢٠٧ . صحيح مسلم: ٨ : ١٨٦؛ سنن الترمذى: ٥ : ٢٢٣ ، ح: ٢٨٨٨؛ المستدرك: ٢ : ١٤٨ .  
 (٢٨) الكافي: ٨ : ٢٦٥ . ح: ٣٨٢؛ وسائل الشيعة: ١٥ : ٥١ ، ح: ١٩٩٦٦ .  
 (٢٩) الكافي: ٨ : ٢٧٤ . ح: ٤١٢؛ وسائل الشيعة: ١٥ : ٥٢ ، ح: ١٩٩٦٨ . ولا حظ أيضاً: الكافي: ٨ : ٢٦٤ ، ح: ٣٨١ .  
 (٣٠) لاحظ أيضاً: موعود شناسى وياسخ به شباه: ٥١٧ .  
 (٣١) ولا سيما أن أكثرها ضعيفة الأسانيد. فمثلاً: ما يرتبط بمولد صاحب الزمان<sup>عليه السلام</sup> ضعيفة سندأ، فلأجله قال الشيخ<sup>عليه السلام</sup>: إذا ثبت إمامته بما دللت عليه من الأقسام، وإنasad كلّ قسم منها إلا القول بإمامته، ثبتت إمامته، وعلمنا بذلك صحة ولادته. [وإن لم يرد فيه خبر أصلاً. الغيبة: ٢٢٩].  
 (٣٢) لاحظ: عدة الأصول: ٢ : ٧٢٠ . ٧٢١؛ معارج الأصول: ١٩٩؛ الأنفية: ٢٨؛ المقاصد العالية: ٢١؛ مناهج الأحكام: ٢٩٤؛ الفصول: ٤١٦ .

- (٢٢) الباب الحادي عشر: ٣ - ٤.
- (٢٣) لاحظْ: المقاصد العلية: ٢٦؛ قوانين الأصول ٢: ١٧٣؛ مناهج الأحكام: ٢٩٤.
- (٢٤) لاحظْ: قوانين الأصول ٢: ١٨٠؛ مناهج الأحكام: ٢٩٣؛ مجمع الفائدة ٢: ١٨٢؛ زبدة الأصول: ١٢٤.
- (٢٥) لاحظْ: عدة الأصول ١: ١٣١.
- (٢٦) لاحظْ: عدة الأصول ١: ١٣٢.
- (٢٧) لاحظْ: عدة الأصول ١: ١٣٣.
- (٢٨) راجع: فرائد الأصول ١: ٥٥٣، وما بعدها.
- (٢٩) المازندراني. شرح أصول الكافي ١٠: ١٠٠ (الهامش).
- (٣٠) مقدمة ابن الصلاح: ٨١؛ الموضوعات ١: ٤١.
- (٣١) بيان الأئمة ١: ٣٢٤.
- (٣٢) يأتي على الناس زمانٌ من سأل الناس عاش، ومن سكت مات: ١: ٦.
- (٣٣) لاحظْ: التشريف بالمن، ح ٤٧٢.
- (٣٤) شرح الأخبار ٢: ٣٥٨.
- (٣٥) تاريخ اليعقوبي ٢: ٣٥٩.
- (٣٦) المعارف: ٤٢٠.
- (٣٧) تاريخ الطبرى ٦: ٥٠٢.
- (٣٨) نحن من الشاكّين في وجود فرقٍ مسمى بالناؤوسية. لاحظْ ترجمة أبان بن عثمان في جامع الرواة ١: ١٤٥ (الهامش)، بتحقيقنا. وكذا مقدمة فرق الشيعة للنبيختي، بتحقيقنا. فما قلنا في المتن بعد فرض ثبوتها. وهكذا الحال في الكيسانية.
- (٣٩) الكافي ١: ٢٦٨، ح ١؛ النعماني، الفيبة: ٢٩٣، ح ١٠؛ الطوسي، الفيبة: ٤٢٨.
- (٤٠) الكافي ١: ٢٦٨، ح ٢؛ النعماني، الفيبة: ٢٩٤، ح ١١؛ الطوسي، الفيبة: ٤٢٦.
- (٤١) الكافي ١: ٢٦٨، ح ٣؛ النعماني، الفيبة: ٢٨٩، ح ٢٩٠، ح ٢٩٤، ح ٦، ح ١٢، ح ٤.
- (٤٢) النعماني، الفيبة: ٢٨٩، ح ٤. ولا يلاحظُ أيضًا: الكافي ١: ٢٦٨، ح ٤.
- (٤٣) الكافي ١: ٢٦٨ - ٢٦٩، ح ٥؛ النعماني، الفيبة: ٢٩٤، ح ١٣. ولا يلاحظُ أيضًا: الطوسي، الفيبة: ٤٢٦.
- (٤٤) النعماني، الفيبة: ٢٨٩، ح ٢؛ الطوسي، الفيبة: ٤٢٦.
- (٤٥) النعماني، الفيبة: ٢٨٩، ح ٥.
- (٤٦) كمال الدين ٢: ٤٨٣، ح ٣.
- (٤٧) الطوسي، الفيبة: ٤٢٦.
- (٤٨) تاريخ الفيبة الكبرى: ٤٣٦ - ٤٣٧.
- (٤٩) وعلى سبيل المثال لاحظْ: مستد أحمد بن حنبل ١: ٣٨٧؛ ٣٩٤: ٢؛ ٤٠٦: ١؛ ١٠٨: ٣؛ ٣٩٤: ٢؛ ١٥١: ٢؛ ١٧٦: ٢؛ ١٨٩: ٣؛ ٢٠٢: ٣؛ ٢١٣: ٢؛ ٢٧٣: ٢؛ ٢٨٩: ٥؛ ٧٠: ٥؛ ٢٢٨: ٦؛ ٣٨١: ٦.
- (٥٠) الفيبة: ٤٣٦، ح ٤٢٦.
- (٥١) مختصر البصائر: ٤٣٣.

- (٦٢) الكافي ١: ٤٣١، ح. ٩٠.  
 (٦٢) الإرشاد ٢: ٣٧١.
- (٦٤) تاريخ الغيبة الكبرى: ٤٤٢ - ٤٤٣، ٤٧٧.
- (٦٥) بيان الأئمة: ٩١ - ٩٥.  
 (٦٦) الإرشاد ٢: ٣٧٠ - ٣٦٩.
- (٦٧) كتاب الغيبة: ٣٠١، ح. ٦.  
 (٦٨) كتاب الغيبة: ٣٠٠، ح. ٢٠٢.
- (٦٩) كتاب الغيبة: ٣٠١، ح. ٥.  
 (٧٠) كتاب الغيبة: ٢٥٢، ح. ١١.
- (٧١) كتاب الغيبة: ٢٥٧، ح. ١٥.  
 (٧٢) كتاب الغيبة: ٢٦٤، ح. ٢٦.
- (٧٢) كتاب الغيبة: ٢٩٩، ح. ١٠.  
 (٧٤) كتاب الغيبة: ٣٠١، ح. ٤.
- (٧٥) الغيبة: ٤٣٥، ح. ٤٢٥.  
 (٧٦) كتاب الغيبة: ٢٦٤، ح. ١٣.  
 (٧٧) كتاب الغيبة: ٣١٤ - ٣١٥، ح. ١٠.
- (٧٨) بداية المعرفة الإلهية ٢: ١٦٧.  
 (٧٩) الواقي ١١: ٢٨٠.
- (٨٠) مرأة العقول ٢٦: ٢٨١.  
 (٨١) بحار الأنوار ٥٢: ٢٥١.
- (٨٢) سؤال أز مهدي: ١٤٥.
- (٨٣) عن الوليد قال: تستقبل السفياني، ويقاتلبني هاشم، وكلّ من نازحه من الروايات الثلاث وغيرها فيظهر عليهم جميعاً، ثم يسير إلى الكوفة، ويخرجبني هاشم إلى العراق، ثم يرجع من الكوفة فيموت في أدنى الشام، ويختلف رجلاً آخر من ولد أبي سفيان تكون الغلبة له، ويظهر على الناس، وهو السفياني. كتاب الفتنة: ١٧٣. وعن النبي ﷺ قال: أتّق السفياني، قيل: السفياني سفيانيان، بأيّهما تنتظروه قال ﷺ: السفياني الذي يأتي من الشام. بيان الأئمة: ٤٥٠، نقلًا عن: كفاية المطالب. وقال ابن المنادي: وفي كتاب دانيال: إن السفيانيين ثلاثة. موسوعة في أحاديث الإمام المهدي (الضعف والموضوعة): ٢٨٢.
- (٨٤) لاحظ الروايات حول العلائم الحتمية في ما سبق. وقارنها مع قوله عليه السلام: «ألا فمنْ أدعى المشاهدة قبل خروج السفياني والصيحة فهو كذابٌ مفتر». الاحتجاج ٢: ٤٧٨. ولعل وجه الاقتصار على ذكر العلامتين في هذه الرواية وقوع العلائم الأخرى قبل قيام المهدي عليه السلام، فإن ما ورد في الروايات أنَّ من خرج قبل وقوع هذه العلامات فهو ليس بالقائم عليه السلام، وليس في أحد من هذه الروايات أنه إذا اتفق أحدي هذه العلامات فلا بدُّ من خروج القائم بعدها. نعم. رواية الاحتجاج ضعيفةٌ سندًا، لا يمكن

- الاحتجاج بها.
- (٨٥) الإرشاد: ٢، ٣٧٠ . ٣٦٨ .
- (٨٦) ومنه يظهر الحال فيسائر علامات الظهور أو ما يُدَعَّى أو يزعم أنه منها.
- (٨٧) تاريخ الغيبة الكبرى: ٥١٧ .
- (٨٨) كتاب الغيبة: ٢٠٢ . ٤٢٦ . ح ١٤ . كتاب الفتن: ٢٠٣ .
- (٨٩) الغرائج والجرائح: ٣ . ١١٥٥ . ح ٦١ .
- (٩٠) كمال الدين وتمام النعمة: ٢٢٠ . ٢٢١ . ح ١٦ . كتاب الغيبة: ٢٨٨ . ٢٩٠ . ح ٦٧ . كتاب الفتن: ٢٠٣ .
- و ٢٠٤ .
- (٩١) قرب الإسناد: ١٢٢ . ح ٤٢٢ . الإمامة والتبرقة: ١٢٨ . ح ١٢١ . الكافي: ٨ . ١٦٦ . ح ١٨١ . الخصال: ٢٠٣ . ح ٨٢ . كمال الدين وتمام النعمة: ٦٤٩ . ح ١ . ٦٥٠ . ح ٧ . كتاب الغيبة: ٢٦١ . ٢٦٥ . ح ٩ . ٢٦٦ .
- ح ١٥ . ٢٦٩ . ٢٧٠ . ح ٢١ . ٢٧٢ . ح ٢٣ . ح ٢٩ . كتاب الغيبة: ٤٣٦ . ٤٣٧ . ٤٢٧ . ح ٤٢٧ .
- (٩٢) كمال الدين وتمام النعمة: ٥١٦ . ح ٤٤ .
- (٩٣) دلائل الإمامة: ٤٦٥ . ٤٦٦ . ح ٤٥٠ .
- (٩٤) قرب الإسناد: ١٢٥ . ح ٤٢٨ .
- (٩٥) سنن النسائي: ٥ . ٢٠٦ . ٢٠٧ . المستدرك: ٤ . ٥٢٠ .
- (٩٦) مسند أحمد بن حنبل: ٦ . ١٠٥ . صحيح البخاري: ٢ . ١٩ . ٢٠ . صحيح مسلم: ٨ . ١٦٨ . صحيح ابن حبان: ١٥ . ١٥٥ . ١٥٦ .
- (٩٧) مسند أحمد بن حنبل: ٦ . ٦ . ٢٥٩ . ٦ . ٢٩٠ . ٦ . ٣١٦ . سنن ابن ماجة: ٢ . ١٢٥١ . ح ٤٠٦٥ . سنن أبي داود: ٢ . ٢١٠ . ٢١١ . ح ٤٢٨٦ . المستدرك: ٤ . ٤٣١ . ٤٢٩ . ابن أبي شيبة الكوفي، المصنف: ٨ . ٦٠٨ .
- ح ١١١ .
- (٩٨) مسند أحمد بن حنبل: ٦ . ٢٣٦ . ٢٣٧ . سنن ابن ماجة: ٢ . ١٢٥١ . ح ٢١ . سنن الترمذى: ٢ . ٢٢٤ .
- ح ٢٢٧٩ . ابن أبي شيبة الكوفي، المصنف: ٨ . ٦٠٩ . ح ١١٥ .
- (٩٩) مسند أحمد بن حنبل: ٦ . ٢٨٦ . ٢٨٧ . صحيحة مسلم: ٨ . ١٦٦ . ١٦٧ . ١٦٧ . سنن ابن ماجة: ٢ . ١٣٥٠ .
- ١٢٥١ . ح ٣٠ . سنن النسائي: ٥ . ٢٠٧ . المستدرك: ٤ . ٤٢٩ .
- (١٠٠) كتاب الفتن: ٢٠٣ .
- (١٠١) كتاب الفتن: ٢٠٢ .
- (١٠٢) كتاب الفتن: ٢٠٢ .
- (١٠٣) كتاب الفتن: ٢٠٢ .
- (١٠٤) كتاب الفتن: ٢٠٣ . ٤٢٥ .
- (١٠٥) كتاب الفتن: ٢٠٤ .
- (١٠٦) كتاب الفتن: ٢٠٤ .
- (١٠٧) كمال الدين وتمام النعمة: ٦٥٢ . ٦٥٢ . ح ١٠ .
- (١٠٨) كتاب الفتن: ١٧٨ .

- (١٠٩) كتاب الفتن: ١٦٦ و٤٢٥.
- (١١٠) كمال الدين و تمام النعمة: ٦٥١ - ٦٥٢ ، ح ١٠.
- (١١١) كتاب الفتن: ١٦٥.
- (١١٢) كتاب الفتن: ١٦٩ - ١٦٨.
- (١١٣) كتاب الفتن: ١٦٦.
- (١١٤) كتاب الفتن: ١٦٦.
- (١١٥) كتاب الفتن: ١٧٨.
- (١١٦) كتاب الفتن: ١٧٨.
- (١١٧) المستدرك: ٤: ٤٦٨ - ٤٦٩؛ كتاب الفتن: ٢٨.
- (١١٨) كتاب الفتن: ٤٢٥.
- (١١٩) الخرائج والجرائح: ٢: ١١٥٥ ، ح ٦١.
- (١٢٠) معاني الأخبار: ٦: ٣٤٦ ، ح ١.
- (١٢١) كتاب الفتن: ١٦٦.
- (١٢٢) كتاب الفتن: ١٧٢.
- (١٢٣) الخرائج والجرائح: ٢: ١١٥٥ ، ح ٦١.
- (١٢٤) كتاب الفتن: ١٦٦ ، ٤٢٥.
- (١٢٥) كتاب الفتن: ١٦٩.
- (١٢٦) البدع والتاريخ: ٤: ١٠٢ - ١٠٣.
- (١٢٧) كتاب الفتن: ١٦٥.
- (١٢٨) إلزام الناصب: ٢: ١٦٩.
- (١٢٩) كتاب الفتن: ١٧٢.
- (١٣٠) كتاب الفتن: ١٦٥.
- (١٣١) كتاب الفتن: ١٦٦.
- (١٣٢) المستدرك: ٤: ٥٠١ - ٥٠٢؛ كتاب الفتن: ١٧٢.
- (١٣٣) كمال الدين و تمام النعمة: ٣٢٧ - ٣٢٨ ، ح ٧ - ٣٣١ ، ح ١٦.
- (١٣٤) المستدرك: ٤: ٤٦٨ - ٤٦٩؛ كتاب الفتن: ٢٨.
- (١٣٥) المستدرك: ٤: ٥٢٠.
- (١٣٦) كتاب الفتن: ١٦٦ ، ٤٢٥.
- (١٣٧) الخرائج والجرائح: ٢: ١١٥٥ ، ح ٦١.
- (١٣٨) كتاب الفتن: ١٦٦.
- (١٣٩) كمال الدين و تمام النعمة: ٢٥٠ - ٢٥٢ ، ح ١.
- (١٤٠) كتاب الفتن: ٢١٢ ، ٤٢٥.
- (١٤١) كمال الدين و تمام النعمة: ٣٢٧ - ٣٢٨ ، ح ٧ - ٣٢١ ، ح ١٦.

- (١٤٢) الإمامة والتبصرة: ١٢٨، ح ١٣١؛ الخصال: ٣٠٣، ح ٨٢؛ كمال الدين وتمام النعمة: ٦٤٩، ح ١؛ الكافي: ٨، ٢٠٩، ح ٢٥٤؛ ٨: ٨، ٢٦٤، ٢٦٥، ح ٢٨٣.
- (١٤٣) كتاب الفتن: ٢٢٢.
- (١٤٤) كتاب الفتن: ٢١٧.
- (١٤٥) كتاب الفتن: ٢٠٥.
- (١٤٦) الكافي: ٨، ٢٠٩، ح ٢٥٤.
- (١٤٧) كتاب الفتن: ١٢٤، ١٨١.
- (١٤٨) كتاب الفتن: ٢٠٥.
- (١٤٩) كمال الدين وتمام النعمة: ٦٥٠، ح ٥: ٦٥٢، ح ١٥.
- (١٥٠) كتاب الفتن: ١٦٩.
- (١٥١) دلائل الإمامة: ٢٤٨ . ٢٤٩.
- (١٥٢) المستدرك: ٤: ٥٢٠.
- (١٥٣) كتاب الفتن: ١٦٠، ١٧٦ . ١٧٧.
- (١٥٤) كتاب الفتن: ١٦٦.
- (١٥٥) كتاب الفتن: ١٦٦، ١٦٩ . ١٦٩.
- (١٥٦) الإمامة والتبصرة: ١٣٠، ح ١٣٤؛ كمال الدين وتمام النعمة: ٦٥١ . ٦٥٢، ح ١١.
- (١٥٧) كتاب الفتن: ١٦٥.
- (١٥٨) كتاب الفتن: ١٦٥ . ١٦٦.
- (١٥٩) كتاب الفتن: ١٦٦.
- (١٦٠) كتاب الفتن: ١٦٦.
- (١٦١) كتاب الفتن: ٥١.
- (١٦٢) كتاب الفتن: ١٦٥ . ٤٢١.
- (١٦٣) كتاب الفتن: ٤٢٠ . ٤٢١.
- (١٦٤) كتاب الغيبة: ٢٨٨ . ٢٩٠، ح ٦٧.
- (١٦٥) مسنن أحمد بن حنبل: ٦: ٢٨٦؛ صحيح مسلم: ٨: ١٦٦ . ١٦٧؛ سنن ابن ماجة: ٢: ١٣٥ . ١٣٥١، ح ٢٠٣؛ سنن النسائي: ٥: ٢٠٧؛ المستدرك: ٤: ٤٢٩؛ مسنن أبي يعلى: ١٢: ٤٧١، ح ٧٠٤٢. المعجم الكبير: ٢٤: ٧٥ . ١٩٧.
- (١٦٦) المستدرك: ٤: ٥٢٠.
- (١٦٧) كتاب الفتن: ٢٠٢.
- (١٦٨) كتاب الفتن: ٢٠٢ . ٢٠٤.
- (١٦٩) كتاب الفتن: ٢٠٤.
- (١٧٠) كتاب الفتن: ٢٠٤.
- (١٧١) كتاب الفتن: ٢٠٤.

- .٤٢٥) كتاب الفتن: ١٧٢)
- .٤٢٦) كتاب الفتن: ١٧٢)
- .٢١٨) كتاب الفتن: ١٧٤)
- .٢٠٤) كتاب الفتن: ١٧٥)
- .٦٥٢ - ٦٥١) كمال الدين وتمام النعمة: ١٣٤، ح ١١، ج ١٠.
- .٣٤٦، ح ١) معاني الأخبار: ١٧٧)
- .٢١٦) كتاب الفتن: ١٧٨)
- .٢٠٩) كتاب الفتن: ١٧٩)
- .١٩٧) كتاب الفتن: ١٨٠)
- .١٩٢، ١٨٢) المستدرك: ٤: ٥٠١، ٥٠٢؛ كتاب الفتن: ١٨١)
- .١٨٣) كتاب الفتن: ١٨٢)
- .١٨٧) كتاب الفتن: ١٨٢)
- .١٩٨) كتاب الفتن: ١٨٤)
- .١٨٤) كتاب الفتن: ١٨٥)
- .٤٢٥) كتاب الفتن: ١٨٦)
- .٤٢٥) كتاب الفتن: ١٨٧)
- .١٦٠) كتاب الفتن: ١٨٨)
- .١٧٢) كتاب الفتن: ١٨٩)
- .١٨٧) كتاب الفتن: ١٩٠)
- .١٧٢) كتاب الفتن: ١٩١)
- .١٧٤) كتاب الفتن: ١٩٢)
- .١٧٢) كتاب الفتن: ١٩٣)
- .١٧٢) كتاب الفتن: ١٩٤)
- .١٧٢) كتاب الفتن: ١٩٥)
- .١٨٢) المستدرك: ٤: ٥٠١، ٥٠٢؛ كتاب الفتن: ١٨٢)
- .١٩٠) كتاب الفتن: ١٩٧)
- .٥٢٠) المستدرك: ٤: ٥٢٠)
- .٤٢٥) كتاب الفتن: ١٩٩)
- .٥١) كتاب الفتن: ٢٠٠)
- .٤٢٥، ١٩٩) كتاب الفتن: ٢٠١)
- .٥٢٠) المستدرك: ٤: ٥٢٠)
- .٤٢٥) كتاب الفتن: ٢٠٢)
- .١٨٥) كتاب الفتن: ٢٠٤)

- (٢٠٥) كتاب الفتن: ٤٢٥.
- (٢٠٦) كتاب الفتن: ١٨٦.
- (٢٠٧) كتاب الفتن: ١٦٨.
- (٢٠٨) كتاب الفتن: ٥١.
- (٢٠٩) كتاب الفتن: ١٤٤.
- (٢١٠) كتاب الفتن: ١٨٧.
- (٢١١) بيان الأئمة: ٤٢٢، نقلًا عن: محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار، لابن عربي.
- (٢١٢) كتاب الفتن: ٢١٢.
- (٢١٣) كتاب الفتن: ٢١٦.
- (٢١٤) كتاب الفتن: ٢١٦.
- (٢١٥) كتاب الفتن: ٢٢٠، ٢١٩، ٣٠٧.
- (٢١٦) كتاب الفتن: ٢١٩، ٢٢٠.
- (٢١٧) كتاب الفتن: ٢١٧.
- (٢١٨) كتاب الفتن: ١٩٢، ١٩٠.
- (٢١٩) كتاب الفتن: ١٩٢، ١٨٩.
- (٢٢٠) كتاب الفتن: ١٨٨.
- (٢٢١) كتاب الفتن: ١٩٠.
- (٢٢٢) كتاب الفتن: ٤٢٥.
- (٢٢٣) كتاب الفتن: ٢١٨.
- (٢٢٤) كتاب الفتن: ٢١٧.
- (٢٢٥) كتاب الفتن: ١٧٢.
- (٢٢٦) تاريخ مدينة دمشق: ٤٣، ٢٧.
- (٢٢٧) تاريخ مدينة دمشق: ٤٣، ٢٩، ٣٠.
- (٢٢٨) تاريخ الطبرى: ٢١٢، ٧. وقريب منه في تاريخ مدينة دمشق: ٦٦، ١٢٥؛ تاريخ ابن خلدون: ٢، ٢٧.
- (٢٢٩) تاريخ الطبرى: ٨، ٢٤٨.
- (٢٢٠) خطط الشام: ١، ١٤٨.
- (٢٢١) تاريخ مدينة دمشق: ١٦، ٢٠٣.
- (٢٢٢) تهذيب التهذيب: ٢، ١١٠، الرقم ٢٢٤.
- (٢٢٣) قد عرفت ما فيه في بدء البحث.
- (٢٢٤) تاريخ الغيبة الكبرى: ٥٢٣، ٥٢٥.

# أصحاب أئمة أهل البيت عليهم السلام

## واختلافهم في مصادر ونشأ علم الأئمة

د. علي آقا نوري (\*)

ترجمة: مرقال هاشم

### تمهيد —

لقد كانت مصادر ومناشئ علم الإمام الخاص، أو بعبارة أخرى: أساليب وطرق الحصول على العلوم الغيبية . أيّاً كان نوعها .. من بين أهم الموارد الخلافية بين الأصحاب، واختلاف رؤيّتهم حول علم الإمام في هذا الشأن، رغم اتفاقهم جمِيعاً على أنَّ نشأ علوم أهل البيت يمثل نمطاً خاصاً وغير طبيعي، بحيث لا يتُسْتَنى تحصيله لعامة الناس. يَبْدُ أنَّ بالإمكان . من خلال معرفة أنواع الروايات والتقارير المتوفرة بين أيدينا . تقسيم الشيعة وأصحاب الأئمة الأطهار عليهم السلام في هذا الشأن إلى ثلاثة أقسام:

١. الطائفة التي توكّد على مفهوم ختم النبوة، وتقول بأنَّ علوم الأئمة الأطهار قد انتقلت إليهم بالوراثة وتعليم النبيّ الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه ، نافين بذلك أيّ نوع من الاتصال والارتباط السماوي بعد النبيّ الأكرم. وإن كيّفية وسبل انتقال هذا التراث يمكن أن تكون مادّية، وعلى أساس المصادر المكتوبة، من قبيل: (الجَفْر، والجامعة، وكتب الأنبياء الماضين وما إلى ذلك)؛ كما يمكن أن تكون معنوّة، من قبيل: (فتح ألف باب من العلم على الإمام علي عليه السلام من قبّل النبيّ الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه ، وما إلى ذلك). وقد أطلق بعض المحققين على هذه الجماعة . من خلال تعريفه الخاص للوحي . تسمية (المعتقدون

(\*) باحث وأستاذ مساعد في جامعة الأديان والمذاهب.

بانقطاع الوحي). ويمكن تسمية هذا النوع من العلوم بـ (العلوم الموروثة أو المنقولة)، وهي العلوم الخاصة بالإمام علي عليه السلام وأهل البيت عليهم السلام.

٢. الطائفة التي سعَتْ من جهةٍ إلى التأكيد على ختم النبوة؛ ولكنها من ناحية ثانية مالتُ في الوقت نفسه. إلى القول بأن الإمام، رغم استفادته من العلوم المكتوبة التي ورثها عن النبي صلوات الله عليه وسلم، لا يُحرِّم من العلوم السماوية والاتصال بالملائكة أيضاً. ومن هنا فإنهم أخذوا يستخدمون في حق الإمام مصطلح الإلهام والتحديث، دون الوحي، واستبدلوا ذلك بمصطلح عمود النور، أو بواسطة الروح والملك، ومن خلال النقر والنكت. وإن الإمام من وجهة نظر هذه الجماعة. خلافاً للنبي صلوات الله عليه وسلم، الذي كان يرى الملك ويسمع صوته. يكتفي بسماع صوت الملك، ولا يراه.

٣. ذهب طائفة أخرى إلى أبعد من ذلك، وقالت بأن الإمام يسمع صوت الملك ويرى شخصه أيضاً. إن هذه الطائفة . التي أدى كلامها إلى إثارة الشبهة أكثر من غيرها في ما يتعلق بالقول: إن الشيعة لا يبدون اهتماماً لمفهوم ختم النبوة. تثبت للأئمة جميع أنواع العلوم، وترى أن الإمام مثل النبي صلوات الله عليه وسلم في ما يتعلق بالاتصال المباشر بالسماء. وينقسم هؤلاء بدورهم إلى قسمين:

أ. الغلاة الذين لم يجدوا حرجاً في نسبة الأئمة إلى النبوة.

ب. بعض أصحاب الأئمة الذين لم يسمحوا لأنفسهم باعتبار الأئمة أنبياء، رغم قولهم بأنهم يسمعون صوت الوحي ويرؤون شخص الملك.

وعلى أي حال فإن جميع أتباع هذه الطوائف التي أشرنا إليها، وحتى الذين كانوا يجيزون القياس للأئمة عليهم السلام، كانوا يعتقدون بعصمتهم، ويرؤون طاعتكم فرضاً عليهم.

### **الطائفة الأولى: القائلون برواية الأئمة للعلوم عن النبي، دون إلهام أو تحديد —**

وقد ذهب الأشعري القمي في كتابه (المقالات والفرق) . في معرض تقرير الاختلاف بين أصحاب الإمام الرضا عليه السلام . إلى بيان هذا الرأي، قائلاً: «وقال بعضهم بمقالة هؤلاء [أي إن الإمام يجب أن يحصل على علوم الدين من الطرق العادلة لتحصيل

العلم... لا من جهة الإلهام، ولا النكوت والنقر والملّك المحدث، ولا شيء من الوجوه التي ذكرتها الفرقـة المتقدمة؛ لأنّ الـوحـي من جـمـيع جـهـاتـه وفـتوـنـه مـنـقـطـعـ بـعـدـ النـبـيـ بـإـجـمـاعـ الـأـمـةـ، وـإـنـ الإـلـهـاـمـ إـنـمـاـ هوـ أـنـ يـلـحـقـ بـعـدـ الـخـاطـرـ وـالـفـكـرـ مـعـرـفـةـ شـيـءـ قـدـ كـانـتـ تـقـدـمـتـ مـعـرـفـتـكـ بـهـ مـنـ الـأـمـوـرـ النـافـعـةـ لـكـ فـذـكـرـتـهـ، وـذـكـرـ لـكـ لـاـ يـعـلـمـ بـهـ الـأـحـكـامـ وـالـفـرـائـضـ وـالـسـنـنـ وـشـرـائـعـ الـدـيـنـ عـلـىـ كـثـرـةـ اـخـلـافـهـاـ وـعـلـلـهاـ قـبـلـ أـنـ يـوـقـفـ بـالـسـمـعـ مـنـهـاـ عـلـىـ شـيـءـ... لـوـعـلـيـهـ يـكـونـ الـإـمـامـ الـجـوـادـ (عـ)ـ قـدـاـ عـلـمـ ذـلـكـ عـنـ الـبـلـوغـ مـنـ كـتـبـ أـيـهـ وـمـاـ وـرـتـهـ مـنـ الـأـصـوـلـ وـالـفـرـوـعـ. وـبـعـضـ هـذـهـ الـفـرـقـةـ يـجـوـزـ لـهـ الـقـيـاسـ فـيـ الـأـحـكـامـ، وـبـيـزـعـمـ أـنـ الـقـيـاسـ جـائـزـ لـلـرـسـلـ وـالـأـنـبـيـاءـ وـالـأـئـمـةـ. وـكـانـ يـونـسـ بـنـ عـبـدـ الرـحـمـنـ يـقـولـ: إـنـ رـسـوـلـ اللـهـ كـانـ يـسـتـخـرـ وـيـسـتـبـطـ بـوـقـعـ مـاـ أـنـزـلـ عـلـيـهـ<sup>(١)</sup>.

وـفـيـ مـاـ يـلـيـ نـقـلـ هـذـهـ الرـؤـيـةـ عـنـ بـعـضـ الـأـصـحـابـ. وـيـمـكـنـ لـنـاـ الإـشـارـةـ مـنـ بـيـنـهـمـ إـلـىـ: إـبـانـ بـنـ تـغـلبـ، وـهـشـامـ بـنـ الـحـكـمـ، وـسـدـيرـ الصـيـريـفـ، وـيـونـسـ بـنـ عـبـدـ الرـحـمـنـ، وـالـفـضـلـ بـنـ شـاذـانـ.

نـقـلـ عـنـ أـبـانـ بـنـ تـغـلبـ. الـمـعـرـوفـ فـيـ الـأـغـلـبـ بـوـصـفـهـ رـاوـيـ حـدـيـثـ فـيـ إـطـارـ الـاتـجـاهـ الـفـقـهيـ<sup>(٢)</sup>. روـاـيـاتـ تـشـيرـ إـلـىـ أـنـهـ كـانـ يـرـىـ أـنـ عـلـمـ الـأـئـمـةـ<sup>(عـ)</sup>ـ مـأـخـوذـ عـنـ النـبـيـ الـأـكـرـمـ<sup>(صـ)</sup>. وـمـنـ ذـلـكـ. عـلـىـ سـبـيلـ الـمـثالـ. أـنـهـ قـالـ لـمـنـ أـشـكـلـ عـلـيـهـ؛ بـسـبـبـ نـقـلـهـ الـرـوـاـيـةـ عـنـ الـإـمـامـ الـصـادـقـ<sup>(عـ)</sup>: «كـيـفـ تـلـوـمـونـيـ فـيـ رـوـاـيـتـيـ عـنـ رـجـلـ مـاـ سـأـلـتـهـ عـنـ شـيـءـ إـلـاـ قـالـ: قـالـ رـسـوـلـ اللـهـ<sup>(صـ)</sup>: وـقـالـ فـيـ مـوـضـعـ آخـرـ، نـقـلاـ عـنـ الـإـمـامـ الـبـاقـرـ<sup>(عـ)</sup>: إـنـ رـسـوـلـ اللـهـ قـالـ: مـنـ أـرـادـ أـنـ يـحـيـاـ حـيـاتـيـ، وـيـمـوتـ مـيـتـيـ، وـيـدـخـلـ جـنـةـ عـدـنـ الـتـيـ غـرـسـهـ اللـهـ رـبـيـ بـيـدهـ، فـلـيـتـوـلـ عـلـيـ بـنـ أـبـيـ طـالـبـ، وـلـيـتـوـلـ وـلـيـهـ، وـلـيـعـاـدـ عـدـوـهـ، وـلـيـسـلـمـ لـلـأـوـصـيـاءـ مـنـ بـعـدهـ؛ فـإـنـمـ عـتـرـتـيـ مـنـ لـحـمـيـ وـدـمـيـ، أـعـطـاهـمـ اللـهـ فـهـمـيـ وـعـلـمـيـ<sup>(٣)</sup>».

وـعـلـىـ الرـغـمـ مـنـ اـشـتـهـارـهـ فـيـ الدـخـولـ ضـمـنـ سـنـدـ هـذـاـ النـوـعـ مـنـ الـرـوـاـيـاتـ، وـلـكـنـهـ يـرـوـيـ أـحـادـيـثـ فـيـ إـثـبـاتـ عـلـمـ الـأـئـمـةـ بـالـأـمـوـرـ الـخـافـيـةـ وـالـمـسـتـورـةـ أـيـضاـ. وـمـنـ ذـلـكـ. عـلـىـ سـبـيلـ الـمـثالـ. أـنـهـ يـرـوـيـ عـنـ رـجـلـ مـنـ أـهـلـ الـكـوـفـةـ كـانـ يـنـكـرـ إـخـبـارـ الـإـمـامـ بـشـأـنـ أـمـوـالـ الـإـلـمـامـ كـانـتـ بـحـوزـتـهـ، وـكـانـ يـكـتـمـهـ عـلـيـهـ، وـكـانـ يـزـدـادـ إـنـكـارـاـ كـلـمـاـ أـكـدـ الـإـلـمـامـ عـلـىـ صـحـةـ كـلـامـهـ، وـفـيـ نـهـاـيـةـ الـمـطـافـ التـفـتـ الـإـمـامـ<sup>(عـ)</sup>ـ إـلـىـ بـعـضـ أـصـحـابـهـ، وـقـالـ لـهـ:

«أما والله لو كنتما أمناء الله وخليفته في الأرض وحجّته على خلقه ما خفي عليكم ما صنع بالمال، فقال الرجل عند ذلك: جعلت فداك، قد فعلت، وأخذت المال»<sup>(٥)</sup>.

يمكن القول بأن هشام بن الحكم - حيث تقوم رؤيته على القول بأن الفلسفة الوجودية للإمام تكمن في حفظ الشريعة، ولا تخفي كفاية العلم الموروث في حفظ الشريعة. ينتمي إلى هذه الطائفة، وإن بالإمكان الحفاظ على الشريعة بواسطة العلوم التي ورثها الأئمة الأطهار عليهم السلام عن النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه.

ولا سيما أنه في مناظرته مع الرجل الشامي يعتبر الإمام الصادق صلوات الله عليه وآله وسلامه عالماً بأمور السماء والأرض، ولكنه يؤكد في الوقت نفسه بأنه قد ورث هذا العلم عن النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه. وفي رواية أخرى لهشام بن الحكم عن الإمام الصادق صلوات الله عليه وآله وسلامه يعتبر الأئمة عالمين بكتب الأنبياء الماضين، ويؤكد على أن هذه الكتب إنما انتقلت إليهم بالوراثة<sup>(٦)</sup>.

كما أن سديراً الصيرفي. بوصفه واحداً من أصحاب الإمام الصادق صلوات الله عليه وآله وسلامه. كان يُنكر أي نوع من أنواع التحديد أو الإلہام للأئمة. ولكنه يثبت . بطبيعة الحال . أن مصدر علم الأئمة يكمن في التوارث وعلم الكتاب. ففي رواية عن الإمام الصادق صلوات الله عليه وآله وسلامه يتم إنكار جميع أنواع مصادر العلم على الإمام، باستثناء الفهم المباشر لكتاب الله. فمن دعائم الإسلام: «روينا عن جعفر بن محمد صلوات الله عليه وآله وسلامه أن سديراً الصيرفي سأله، فقال له: جعلت فداك، إن شيعتكم اختلفت فيكم فأكثرت، حتى قال بعضهم: إن الإمام ينكت في أذنه، وقال آخرون: يوحى إليه، وقال آخرون: يقذف في قلبه، وقال آخرون: يرى في منامه، وقال آخرون: إنما يفتني بكتب آبائه، فبأي قولهم أخذ، جعلت فداك؟ فقال: لا تأخذ بشيء من قولهم. يا سديرا، نحن حجة الله وأمناؤه على خلقه، حلالنا من كتاب الله، وحرامنا منه»<sup>(٧)</sup>.

وعلى الرغم من اقتصار هذه الرواية على علم الإمام بالحلال والحرام، إلا أن جميع الروايات الأخرى التي يرويها سدير الصيرفي لا نجد فيها موضعاً للإلهام والتحديد من الإعراب. يُضاف إلى ذلك أن روایاته تثبت أن مصدر علم غيب الأئمة هو الوراثة عن رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه وعلم الكتاب<sup>(٨)</sup>.

كما أن يونس بن عبد الرحمن<sup>(١)</sup> . وهو من أصحاب الإمامين الكاظم والرضا<sup>(٢)</sup> ، ويُعرف بكونه تلميذاً لهشام بن الحكم<sup>(٣)</sup> . كان مثل أستاده، لا يؤمن بالإلهام والتحديث للأئمة<sup>(٤)</sup> ، ويرى أن مصدر علومهم كتبٌ ورثوها من النبي الأكرم<sup>(٥)</sup> .

وقيل: إنه . وربما بسبب هذه المحدودية التي كان يراها بالنسبة إلى علم الإمام . كان يجيز له القياس<sup>(٦)</sup> . رغم أنه يرى أن الأئمة علية معصومون، وأن قياسهم سيكون تبعاً لذلك معصوماً عن الخطأ<sup>(٧)</sup> .

ومن القائلين بهذا الرأي الفضل بن شاذان. فقد أشار الكشي إلى اختلاف جماعتين من الشيعة في نيسابور، وفي هذا الخلاف كان الفضل بن شاذان يتزعم الجماعة التي تذهب إلى الاعتقاد بأن الإمام لديه علم بالحلال والحرام وتأنويل الكتاب وفصل الخطاب، ولا يوحى إليه، وإنما تصلهم علوم النبي الأكرم<sup>(٨)</sup> بالوراثة، ولا يعرف أحدٌ من الأئمة شيئاً من أمور الدين إلا بعلم ورثه عن رسول الله صلوات الله عليه<sup>(٩)</sup> .

وهذه المسائل تسجم مع الموارد الموجودة في كتاب الإيضاح، المنسب إلى الفضل بن شاذان، فقد أنكر في هذا الكتاب أي نوع من الإلهام للأئمة، ونسب هذا الاعتقاد إلى أهل السنة، وقال استناداً إلى كلام الإمام علي<sup>(١٠)</sup>: «مع أن الشيعة لا تقول بذلك، ولا تؤمن بما تقولون به من الرأي والإلهام؛ والدليل على ذلك قول علي بن أبي طالب . صلوات الله عليه .. ما عندنا إلا ما في كتاب الله أو ما في الصحيفة». ولكنه . بطبيعة الحال . يشير بعد ذلك إلى أن القرآن يستعمل على كل شيء<sup>(١١)</sup> . وفي المجموع فإن هذا الرأي: للإجابة عن شبّهات المخالفين للإمامية الشيعية، أقرب إلى الفهم والإقناع بالنسبة إلى المخالفين.

**الطائفة الثانية: القائلون بوراثة العلوم وانتقالها من النبي، مع الإمام وتحديث** — إن لهذه الرؤية . بالقياس إلى الرؤية السابقة . ارتباطاً أوثيقاً بعلم الغيب المصطلح، حيث نرى هنا أثر توسط وتدخل الملائكة والروح بشكلٍ مباشر. إن أصحاب هذا

الرأي، رغم قولهم بارتباط الإمام بالملائكة وعالم الغيب والقوانين غير الطبيعية؛ ولرفع شبهة القول بنبوة الأنمة، والقول بوجود فارق بين الحالة التي تعتريهم وبين الوحي، قالوا بأن هذا الارتباط هو من نوع التحديد والإلهام، ويعرفون الإمام بلقب المحدث<sup>(١٧)</sup>. إن هؤلاء يقولون بأن الملائكة يحدّثون الأنبياء والرسل، وإن الأنبياء بدورهم يرؤونهم؛ في حين أن الإمام لا يستطيع رؤيتهم، وإنما يكتفي بسماع كلامهم، أو يتقبل ما يُلقى في قلبه أو روعه من المفاهيم منهم. فالمحدث هو الذي يتلقى أخبار الغيب من الملائكة<sup>(١٨)</sup>.

إن هذه الطائفة؛ في سعي منها للتمييز بين الإمام والنبي، تطلق على الإمام في بعض الأحيان مصطلح العالم. ويمكن لنا أن نشاهد أمثلةً على هذا المصطلح في روایات زرارة بن أعين<sup>(١٩)</sup>، ومحمد بن مسلم<sup>(٢٠)</sup>، وبريد بن معاویة<sup>(٢١)</sup>، وغيرهم من أصحاب الأئمة<sup>(٢٢)</sup>.

وبالنظر إلى روایات هؤلاء يمكن الوقوف على هذه النقطة، وهي أنهم كانوا يرومون من هذا المصطلح معنى خاصاً؛ فإن حمران بن أعين. مثلاً. عندما يسأل الإمام الباقر<sup>عليه السلام</sup> عن منزلة العلماء؟ يجيبه بالقول: إن العلماء هم أمثال: ذي القرنين وصاحب سليمان وصاحب موسى<sup>(٢٣)</sup>. وكما هو واضح فقد تم تشبيه العلماء. الذين هم الأئمة. في هذه الرواية بأشخاصٍ بعينهم. وإن هؤلاء الأشخاص وإن لم يكونوا أنبياء، ولكنهم في الوقت نفسه لم يكونوا من الناس العاديين، بل هم أسمى وأعلى مرتبة منهم، بل وأعلى درجةً من سائر العلماء (طبقاً للمعنى السائد للعلماء)؛ وذلك لأن علوم هؤلاء الأشخاص قد تكون في بعض الأحيان أعلى من علوم الأنبياء<sup>(٢٤)</sup>.

وفي رواية الحارث بن المغيرة يتضح هذا المعنى بشكلٍ أكبر، فهو عندما سمع من الإمام الباقر<sup>عليه السلام</sup> وصفه للإمام علي<sup>عليه السلام</sup> بأنه كان محدثاً سأله قائلاً: هل تعني بذلك أنه كاننبياً؟ قال الإمام بعد إنكاره لهذا المعنى: إنه مثل: صاحب سليمان، وصاحب موسى، أو ذي القرنين<sup>(٢٥)</sup>.

وفي الروایات المأثورة عن هذه الطائفة هناك تأكيدٌ على هذه النقطة أيضاً، حيث تعزو انحراف بعض الأشخاص. من أمثال: أبي الخطاب . إلى عدم فهمهم لمعنى

المحدث. وبعبارة أخرى: إن أبا الخطاب وأضرابه لم يتمكّنوا من التمييز بين الإمام المحدث وبين النبي الذي يوحى إليه<sup>(٢٥)</sup>.

إن الاختلاف بين التحدّيث والإلهام والوحي في كلام هؤلاء الأشخاص لا يكمن في جعل اللفظ فقط، بل تم السعي في روایات هذه الطائفة إلى بيان التحدّيث والإلهام بشكل يميّزهما من الوحي.

ففي رواية محمد بن مسلم، عن الإمام الصادق<sup>عليه السلام</sup>، أن المحدث [الإمام] يسمع صوت الملك، ولا يرى شخصه، بخلاف النبي الذي يسمع صوت الملك ويراه أيضاً<sup>(٢٦)</sup>.

وقد بيّن زرارة في رواية له التمايز بين هذين المصطلحين بشكلٍ واضح. فقد روى عن الإمام الباقر<sup>عليه السلام</sup> أنه يقول بأن النبي هو الذي يرى الملك في منامه، ويسمع صوته، ولكنه لا يراه بعينه؛ والرسول هو الذي يسمع صوت الملك، ويراه في النوم واليقظة (بالعين الحارحة)؛ وأما الإمام فهو الذي يكتفي بسماع صوت الملك، دون رؤيته (لا في النوم ولا في اليقظة)<sup>(٢٧)</sup>. وبطبيعة الحال إننا لا نعلم كيفية سماع صوت الملك، رغم إمكان اعتباره من نوع المصادر غير العادية، التي لا يمكن لكلّ شخص أن يحصل عليها. ولا يمكن اعتبار التوفيق والعنابة الإلهية الخاصة مساوقة للوحي، واعتبار خاتمية النبي الأكرم<sup>عليه السلام</sup> غير تامة، ولا سيما أن القرآن يعتبر هذه العنابة من مختصات الأنبياء فقط.

وقد روي عن عبد الله بن أبي يعفور أحاديث بشأن علم الإمام، تثبت هذا النوع من التصور. ومن ذلك مثلاً أنه سأله الإمام الصادق<sup>عليه السلام</sup> عن معنى كون الإمام علي<sup>عليه السلام</sup> محدثاً، حيث قال له: «إنا نقول: إن علياً كان ينكت في قلبه أو صدره أو في أذنه، فقال: إن علياً<sup>عليه السلام</sup> كان محدثاً، قلت: فيكم مثله؟ قال: إن علياً<sup>عليه السلام</sup> كان محدثاً. فلما أن كررت عليه قال: إن علياً<sup>عليه السلام</sup> يوم بنى قريظة والنضير كان جبرئيل عن يمينه وميكائيل عن يساره يحدّثانه»<sup>(٢٨)</sup>.

ونقل في رواية أخرى عن الإمام<sup>عليه السلام</sup> أنه قال: «نحن حجج الله في عباده، وخزائنها على علمه، والقائمون بذلك»<sup>(٢٩)</sup>. وإن أمكن حمل كلمة (خزائن علم الله) على وراثتهم لعلوم الأنبياء أيضاً.

وهناك مَنْ استخرج من رواية الكشي في تقرير النزاع بين عبد الله بن أبي يعفور والمعلى بن خنيس، ودعم الإمام الصادق عليهما السلام، أنه كان يعتقد بالعلم الإلهامي، بمعنى أن عبد الله بن يعفور وإنْ كان ينفي نبوة الإمام، ولكنه إنما يعني بذلك أن الإمام لا يوحى إليه. وبحسب تقرير الكشي يردَّ تعبير المعلى بن خنيس بأنَّ الأئمة أنبياء؛ إذ يقول: «الأوصياء أنبياء»، وفي المقابل كان عبد الله بن أبي يعفور يذهب إلى الاعتقاد بأنَّ الأئمة علماء أُبرار أتقياء، وفي هذا النزاع يأمر الإمام بالبراءة مَمَنْ يعتقد بنبوة الأئمة عليهما السلام.

إن النزاع بينه وبين المعلى بن خنيس حول ما إذا كان الأئمة أنبياء أو مجرد علماء أُبرار أتقياء يجب تحليله في هذا الإطار أيضاً؛ إذ إنه في هذا النزاع لا يعتبر الأئمة أنبياء، وإنما هم بالنسبة له مجرد علماء أُبرار أتقياء، بمعنى أن ارتباط الأئمة بالملائكة ليس من قبيل: ارتباط النبي، وإنما هو من سُنن التحديد. والدليل على ذلك هو أننا من جهة لا نستطيع أن ننَّهم المعلى بن خنيس بالقول بنبوة الأئمة؛ إذ يلزم من ذلك الخروج من ربة الإسلام. كما أن سلوك الإمام الصادق عليهما السلام بعد ذلك لا يساعد على هذا الافتراض. يُضاف إلى ذلك أن المعلى بن خنيس كان يشغل منصب الوكيل على أموال الإمام الصادق، ويُستبعد من مثله أن يتبنَّى هذه الرؤية بشأن الإمام. وعليه فإن الفرضية الوحيدة المتبقية هي أنه كان يعتقد بمراتب نبوة للأئمة، من قبيل: الإلهام والتحديد. وبطبيعة الحال فإن تحديد ما هي المرتبة النبوية التي وقع النزاع بشأنها يتَّضح من خلال مقارنة هذه الرواية بالروايات الأخرى المشابهة لها، بل يمكن القول أيضاً بأنه حتى خطأ أمثل: أبي الخطاب وأتباعه كان ناشئاً من عجزهم عن التمييز بين مفهوم المحدث ومفهوم النبي أيضاً. ففي رواية مماثلة نجد حمران بن أعين يسأل الإمام الصادق عليهما السلام، بقوله: قلت لأبي عبد الله عليهما السلام: أنبياء أنتم؟ قال: لا، قلت: فقد حدثني من لا أنَّهم أنتَ قلت: إنكم أنبياء، قال: مَنْ هو، أبو الخطاب؟ قال: قلت: نعم، قال: كنت إذن أهجر، قال: قلت: فبِمَ تَحْكُمُونَ؟ قال: نحْكُم بِحُكْمِ آل داود، فإذا ورد علينا شيءٌ ليس عندنا تلقانا به روح القدس»<sup>(٣)</sup>.

وهو من قبيل: كلام بعض العرفاء؛ إذ يدعون الارتباط بالعالم الأعلى،

ويقولون: «حدثني قلبي عن ربي»، ولم يقل أحدًّا منهم: إني نبّيٌّ.  
 إن السبب في ذهاب بعض الأصحاب . طبقناً لهذه الرواية . إلى الاعتقاد بنبوة الإمام هو أن الإمام إذا أراد أن يكون مرجعاً يجب أن يكون له علمٌ مغایر لعلوم الآخرين؛ كي يتمكن من الإجابة عن مسائل لا يمكن لغيره أن يجيب عنها . وإن الطريق الوحيد لتحصيل هذا العلم . من وجهاً نظر هؤلاء الأشخاص . هو الارتباط السماوي بين الإمام والملائكة . وكانوا يقولون بأنّ الذي يحظى بمثل هذا الارتباط يجب أن يكون نبياً؛ وذلك لأنّ هذا الارتباط يمثل نوعاً من الاتصال الوحياني . وعلى هذا الأساس فإنّ ادعاء بعضهم نسبة النبوة إلى الأئمة ناظراً إلى مصدر علم الأئمة، ونوع ارتباطهم بالملائكة . ومع ذلك يمكن القول: إن ابن أبي عفور هنا، على حد تعبير بعضهم، كان . خلافاً للمعلّى بن خييس . يقول بانقطاع الوحي (بمعنى التحديث والإلحاد)؛ لأن التحديث عند البعض يمثل نوعاً من الارتباط النبوّي بالسماء (الوحي).

### **الطائفة الثالثة: القائلون بعدم الاختلاف بين النبي والإمام في الارتباط بالملائكة**

في مقابل الطائفة السابقة، التي كانت تفرق بين الإمام والنبي في تَمَطِ الارتباط بالسماء، تذهب هذه الطائفة إلى عدم الاعتقاد بهذا الفرق . فهؤلاء يقولون بأنّ الأئمة مثل الأنبياء، يمكنهم رؤية الملائكة بالعين الجارحة . وهناك منهم منْ أغراه هذا الكلام وصرّح بنبوة الإمام، فخرج بذلك من دائرة التشكيُّع . وبعض الآخر لم يتحدث عن نبوة الأئمة، بيّنَ أنّ أشخاصاً، من أمثال: أبي الخطاب . بناءً على بعض الروايات؛ حيث لم يفهموا طبيعة ارتباط الإمام بالملائكة بشكلٍ صحيح، اعتقدوا لذلك بنبوتهم . ومع ذلك فإنّ البعض الآخر، من أمثال: أبي بصير، وإن لم يَرْ فرقاً بين الأئمة والأنبياء في ما يتعلق بالارتباط بالملائكة، ولكنّهم لم يتلزموا بلوامز ذلك، ولم يقولوا بنبوة الأئمة . وفي رواية أبي بصير تمّ بيان علم الأئمة على ثلاثة أنحاء:

١. المشاهدة الحسية لواسطة أعظم من جبرائيل وميكائيل.

٢. الإلهام في القلب.

٣. سماع الصوت<sup>(٣١)</sup>.

وفي رواية أخرى، عن ابن أبي حمزة، عن الإمام الصادق عليه السلام، بَدْلًا من المشاهدة في اليقظة، ورد الحديث عن الرؤية في النوم<sup>(٣٢)</sup>.

ويُفِي بعض الروايات، بَدْلًا من ارتباط الإمام بالملائكة، ورد الحديث عن روح نزل على رسول الله صلوات الله عليه وسلم أكبر من الملائكة، ثم مكث في الأرض، وتلخصت مهمته بحفظ الأئمة وإخبارهم بما لا يعلمون<sup>(٣٣)</sup>. وقد تم التصريح في بعض هذه الروايات بأن الإمام يرى الروح<sup>(٣٤)</sup>، وفي البعض الآخر من الروايات لا يوجد تصريح، وفي بعض الموارد هناك التزام بالسکوت، بل حتى اعتبار ارتباط الإمام بالروح وصف على أنه من نوع الإلهام والتحديث<sup>(٣٥)</sup>.

إن الإشارة إلى هذا البحث تأتي من باب أن الروايات المرتبطة بهذا الموضوع قد نقلت على ثلاثة أشكال، وهي:

١. إن بعض هذه الروايات يذكر أن نوع ارتباط الإمام بهذا الروح هو من سُنْخ التحديث والإلهام، ويؤكّد على أن الإمام لا يرى الروح<sup>(٣٦)</sup>.
٢. إن بعضاً آخر من هذه الروايات يرى أن نوع ارتباط الإمام بهذا الروح هو من سُنْخ الرؤية بالعين، وسماع الصوت بالأذن، والإلهام في القلب أيضاً<sup>(٣٧)</sup>.
٣. إن البعض الآخر من هذا النوع لم يتعرّض إلى نوع ارتباط الإمام بهذا الروح. وإن هذه الطائفة من الروايات بدورها تقسم إلى قسمين، وهما:
  - أ. إن بعض هذه الروايات يكتفي بالحديث عن روح كان مع الأئمة بعد النبي<sup>(٣٨)</sup>.

بـ. إن البعض الآخر من هذه الروايات يتحدث بتفصيل أكبر عن خمسة أرواح بالنسبة إلى النبي الأكرم عليه السلام: أحدهم روح القدس، وب بواسطته تنتقل النبوة، وعندما يلتحق النبي بالرفيق الأعلى يبقى هذا الروح مع الأئمة. وبناءً على هذه الروايات فإن هذا الروح لا ينام ولا يغفل ولا يسهو، ومن خلاله يرى الإمام جميع الأشياء، ويطلع على خفايا الأمور<sup>(٣٩)</sup>.

إن الطائفة الأولى تتألف من أولئك الذين كانوا يفرقون بين الإمام والنبي في الارتباط بالملائكة، ولا يرون في تفریقهم هذا فرقاً بين الروح والملائكة.

والطائفة الثانية تتألف من أولئك الذين لم يكونوا يفرقون بين الإمام والنبي في الارتباط بالملك، بل كانوا يرون حتى إمكان مشاهدة الملك بالنسبة إلى الأئمة. وأما الجماعة الأولى من الطائفة الثالثة، والتي تكتفي بإطلاق الكلام حول ارتباط الروح بالأئمة بعد النبي، فأعضاؤها في الغالب يفرقون بين الإمام والنبي عند البحث عن ارتباط الأئمة بالملائكة<sup>(٢)</sup>.

والجماعية الثانية من الطائفة الثالثة، فعلى الرغم من أن روایاتهم لا تأتي على ذكر لفرق بين النبي والإمام في ما يتعلق بنوع الارتباط بالروح، ولكن حيث إن الكلام في بعضها يدور حول نقل النبوة بواسطة هذا الروح يمكن أن يفهم منها أن الأئمة أنبياء أيضاً<sup>(١)</sup>.

## المفهومات

(١) الأشعري القمي، المقالات والفرق: ٧٩ . ٨٩ . وعلى الرغم من وجود أصل هذه الرؤية في فرق الشيعة، فإننا لا نرى أثراً لها (يونس بن عبد الرحمن) في البين. انظر: النوبختي، فرق الشيعة: ٩٠.

(٢) انظر: رجال النجاشي: ١٠ .

(٣) رجال النجاشي: ٢١ . ٣١ .

(٤) الكليني، أصول الكافي: ١: ٩٠٢ .

(٥) الصفار، بصائر الدرجات: ٢٢١ . وقد أشار أيضاً إلى بعض مقاطع هذه الرواية كلّ من: الصدوق في الخصال؛ والطبرسي في الاحتجاج.

(٦) انظر: الكليني، أصول الكافي: ١: ٢٧١ .

(٧) المصدر السابق: ٧٧ . وسواء أكان هذا الإرث مادياً (كان تكون هذه الكتب بذاتها قد وصلت إليهم من الأنبياء السابقين على شكل الجفّر والجامعة وما إليهما)، أو معنوياً (من قبيل: ما قيل من أن النبي قد فتح ألف باب من العلم على الإمام علي، وكلّ باب ينفتح بيده على ألف باب)، لا يؤثّر في أصل البحث القائم على أن الإمام<sup>عليه السلام</sup> لا يرتبط بالسماء مباشرةً.

(٨) القاضي النعمان، دعائم الإسلام: ١: ٥ : رسول جعفريان، حيات فكري سياسي إمامان شيعي (الحياة الفكرية والسياسية لأئمة الشيعة): ٨٥٢ . نقاًلاً عن تقسير الشهريستاني.

(٩) انظر: الكليني، أصول الكافي: ١: ٧٥٢ .

(١٠) انظر: رجال النجاشي: ٦٤٤ .

(١١) انظر: الطوسي، اختيار معرفة الرجال: ٨٧٢ .

- (١٢) للوقوف على مثال بشأن قوله: إن العلم بالوراثة انظر: الصفار، بصائر الدرجات: ٨٢٢.
- (١٣) الأشعري القمي، الفرق والمقالات: ٩٨.
- (١٤) التوبيختي، فرق الشيعة: ٩؛ الأشعري القمي، الفرق والمقالات: ٩٨.
- (١٥) انظر: الطوسي، اختيار معرفة الرجال: ١٤٥.
- (١٦) الفضل بن شاذان، الإيضاح: ٤٦٤.
- (١٧) انظر: الكليني، الكافي: ١: ٢٧١ - ٢٧٠.
- (١٨) ويبدو أن هذا النوع من العلم مقبولٌ حتى عند بعض علماء أهل السنة أيضاً، حيث ينسبون هذا المنهوم إلى الخليفة الثاني: إذ يروون عن النبي الأكرم ﷺ حديثاً يقتضي فيه صفة المحدث على عمر بن الخطاب. (انظر: صحيح البخاري: ٤: ١٤٩؛ سنن الترمذى: ٥: ٢٨٦).
- (١٩) انظر: الكليني، أصول الكافي: ١: ٦٧١.
- (٢٠) انظر: المصدر السابق: ١: ١٧٢.
- (٢١) انظر: المصدر السابق: ١: ٩٦٢.
- (٢٢) انظر: المصدر السابق: ١: ٨٦٢.
- (٢٣) من ذلك على سبيل المثال: إن صاحب موسى - على حد تعبير القرآن - كان يعلم أموراً لم يكن النبي موسى عليه السلام نفسه يعلم بها. انظر في هذا الشأن: سورة الكهف: ٦ - ٢٨.
- (٢٤) انظر: الكليني، أصول الكافي: ١: ٩٦٢.
- (٢٥) انظر: المصدر السابق: ١: ٧٢؛ الصفار، بصائر الدرجات: ٢٣.
- (٢٦) انظر: الكليني، أصول الكافي: ١: ١٧٢.
- (٢٧) انظر: المصدر السابق: ١: ٦٧١. وانظر نظير ذلك في: الصفار، بصائر الدرجات: ٢٣.
- (٢٨) الصفار، بصائر الدرجات: ٢٢٢.
- (٢٩) الكليني، أصول الكافي: ١: ٣٩١.
- (٣٠) الصفار، بصائر الدرجات: ٢٥٤.
- (٣١) المصدر السابق: ١: ١٢٢.
- (٣٢) انظر: المصدر السابق: ١: ٢٢٢.
- (٣٣) انظر: الكليني، أصول الكافي: ١: ٢٧١ - ٢٧٢. كما ورد الحديث في الروايات المتعلقة بنزول الروح في ليلة القدر عن هذا الروح أيضاً، انظر: الكليني، أصول الكافي: ١: ٢٤٢ - ٣٥٢؛ الصفار، بصائر الدرجات: ٢٤٢، ٢٥٣، ٢٢١، ٢٢٢.
- (٣٤) الصفار، بصائر الدرجات: ٢٢١ - ٢٢٣.
- (٣٥) من ذلك . على سبيل المثال . نجد محمد بن مسلم، وزراة بن أعين (انظر: الصفار، بصائر الدرجات: ٤٥٧)، أو حمران بن أعين (انظر: الصفار، بصائر الدرجات: ٤٥١ - ٤٥٢)، قد نقلوا هذا النوع من الروايات، دون أن يذكروا شيئاً عن رؤية الروح.
- (٣٦) انظر: الكليني، أصول الكافي: ١: ٢٤٢.
- (٣٧) انظر: الصفار، بصائر الدرجات: ٢٢١ - ٢٢٢.

(٢٨) انظر على سبيل المثال: الصفار، بصائر الدرجات: ٤٥٢ (الرواية رقم ٥)، ٤٥٣ (الرواية رقم ٩)، ٤٥٧ (الرواية رقم ٢١).

(٢٩) انظر: الكليني، أصول الكافي ١: ٢٧١ - ٢٧٢؛ الصفار، بصائر الدرجات: ٤٥٤.

(٤٠) من ذلك . على سبيل المثال . يمكن الإشارة إلى كل من: حمran بن أعين (انظر: الصفار، بصائر الدرجات: ٤٥٢)، وزراة بن أعين (انظر: المصدر نفسه: ٤٥٧)، وعباس بن حريش (انظر: المصدر نفسه: ٤٥٤).

(٤١) من باب المثال نجد المفضل بن عمر قد نقل في روايته مثل هذا الكلام، انظر: الصفار، بصائر الدرجات: ٤٥٤؛ الكليني، أصول الكافي ١: ٢٧٢ .

# تأثير العقيدة المهدوية بسوشيانات عند الزرادشتية

## قراءةٌ نقديةٌ

د. الشيخ رسول رضوي<sup>(\*)</sup>

الشيخ احمد جمشيديان<sup>(\*\*)</sup>

ترجمة: حسن علي مطر

### المقدمة —

إن من بين المعتقدات المشتركة بين الأديان الإلهية الاعتقاد بوجود منقذ يظهر في آخر الزمان؛ ليقضي على جميع المفاسد والسيئات، ويحولها إلى خيرات وحسنات، وأنه سيملأ الأرض قسطاً وعدلاً. ويُسمى هذا المنقذ في الديانة الزرادشتية والزرادشتين الإيرانيين بـ«سوشيانات»، واسميه في الدين الإسلامي والتبيّع هو «المهدي»<sup>(\*)</sup>.

وحيث تم العثور على هذه المقوله في المصادر الإيرانية الزرادشتية . التي هي من الناحية التاريخية بحسب الظاهر أقدم من المصادر الإسلامية .. وهناك من ناحية أخرى تنازع وتشابه وتوافق كبير بين هاتين المقولتين في المصادر الإيرانية والإسلامية، من قبيل: الانتساب إلى النبي، والحفاظ على المنقذ، وإخفاء الحمل بكل المقددين، والظهور في النقطة المركزية، والمهددين للظهور، وأنصار كلا المقددين، وإقامة الحكومة العالمية، وما إلى ذلك من الأمور المشتركة الأخرى، ذهب بعض المستشرقين إلى الادعاء بأن الاعتقاد بـ«المهدي» بين المسلمين، ولا سيما الشيعة، هو ادعاءً مقتبس

(\*) أستاذ مساعد في جامعة القرآن والحديث، ومتخصص في قضايا الإمامة.

(\*\*) متخرج على مستوى الماجستير في جامعة القرآن والحديث.

من الاعتقاد بـ«سوشيانات» السائد بين الإيرانيين القدامى، والذى تكامل لاحقاً. بل إن هؤلاء المستشرقين لا يكتفون بالقول بتأثير المهدوية بالسوشيانية فحسب، بل قالوا: إن اعتقاد الديانة اليهودية والمسيحية بظهور المنجي متأثراً بدوره بتلك العقيدة أيضاً، وقالوا بأن هذه العقيدة قد تبلورت في المرحلة الأولى في الديانة الإيرانية القديمة، وإن الإيرانيين الأقدمين قاموا بنشرها بين اليهود، ثم نقلوها إلى المسيحيين وال المسلمين.

ونرى اجترار هذه الدعوى بين الكثير من المستشرقين وأذنابهم، من أمثال: شائل شاخت، وجيمز دارمستيتر، واجناتس جولدسيهر، وأحمد كسرى، وأحمد أمين المصري، وأخرين. وعلى سبيل المثال نشير في ما يلى إلى جانب من هذه المدعيات: أ. لقد دفع شغف المستشرق الفرنسي «جيمز دارمستيتر»<sup>(١)</sup> بالأساطير الإيرانية القديمة إلى السعي في تحليله لمفهوم المهدوية. لإيجاد صلة بين المهدوية والسوشيانية، وأصرّ على تأثير العرب والمسلمين في الاعتقاد بالمهدي بسوشيانات الإيراني، وقال في ذلك: «نعلم كيف أقام محمد شريعته... عندما ظهرت كانت الجزيرة العربية تشهد، بالإضافة إلى الوثنية الوطنية العربية، حضورَ ثلاث ديانات أجنبية، وهي: الديانة اليهودية، والديانة الثانية هي الديانة المسيحية، والديانة الثالثة والأخيرة هي الزرادشتية، أي الديانة التي كانت سائدة في إيران قبل نهضة العرب... وفي الديانة الإسلامية نرى آثاراً لأصول الديانة اليهودية والمسيحية وأساطير الشعوب المذكورة. والشيء المشترك الذي نجده بين هذه الديانات الثلاث عبارة عن الاعتقاد بـكائن خارق للطبيعة، يجب أن يظهر في آخر الزمان؛ ليعيد النظم والعدل السليم إلى العالم، ويمهد لتحقيق الخلود والسعادة الأبدية»<sup>(٢)</sup>.

وهو لا يبدي هذا الإصرار في الاعتقاد بالمهدي فقط، بل يرى في عقيدة جميع الأديان، من قبيل: اليهودية والمسيحية والإسلام، في ما يتعلّق بسيطرة الشرور والقوى الشيطانية على الأرض قبيل الظهور تأثراً بعقيدة «أهريمن» (إله الشر) في عقيدة الإيرانيين القدامى. وقال في هذا الشأن: «طبقاً لتعاليم هذه الديانات الثلاث يجب أن يرث العالم قبل ظهور المندى تحت سلطان قوة شريرة. وقد طبق اليهود هذه القوة الشريرة على مصداق هجوم يأجوج وmajog؛ وطبقه المسيحيون على التين أو الحيوان

الذي سموه بـ (أبو كالبيس)؛ ويرى المسلمون مصداقه في نبی كاذب أو نبی شيطاني يعرف بـ «الدجال»، ويعرفه الإيرانيون بـ «الأفعى الضاحكة»، التي ترمز إلى الشر وأصل السيئات<sup>(٣)</sup>. وفي الحقيقة فإن الإيرانيين الزرادشتين الذين كانوا يعتقدون باحتمالية ظهور المنقذ «سوشيان» من سلالة النبي الإيراني، الذي هو زرادشت، (بعد دخول الإسلام إلى مناطقهم) لم يقوموا سوى بتغيير الأعلام والأسماء، لا أكثر<sup>(٤)</sup>.

بـ . كما ذهب المستشرق اليهودي «إنجاتس جولديسيه» . مثل دارستير. إلى الاعتقاد بأن المهدوية بين المسلمين . ولا سيما الشيعة منهم . مأخوذة من الأديان السابقة، ولا سيما الزرادشتية والديانة الإيرانية القديمة. وقال في هذا الشأن: «إن الاعتقاد بمفهوم المهدوية يعود بجذوره إلى عناصر يهودية ويسوعية، ويمكن العثور فيه على بعض خصائص سوشيان، الذي يعتقد به الزرادشتيون»<sup>(٥)</sup>.

جـ . كما سعى أحمد كسرى إلى إضفاء مسحة تاريخية على مفهوم المهدوية. وقال في هذا الشأن: «بعد أن دخل العرب إلى إيران قام العلماء الإيرانيون بتعريف أكثر الكتب الدينية البهلوية، ونقل أكثر الكتب الحماسية من اللغة الفارسية إلى العربية، وأخذوا يقرأون مضمونها في مجالسهم ومحافلهم على العرب الوافدين حدثاً، حتى ترسّخ مفهوم الموعود في أذهانهم بالتدريج، وعاد من الصعب استئصاله من عقولهم؛ ليغدو لاحقاً جزءاً من عقائدتهم الدينية، وبلغ غاية كماله في التشيع، وتم تطبيقه على المعتقدات القديمة»<sup>(٦)</sup>.

كما أنه يذهب إلى الاعتقاد بأن القرآن الكريم لا يحتوي على أي تصريح أو تلميح حول الموعود، ويقول بأن هذه العقيدة أصبحت لاحقاً جزءاً من عقائد الشيعة. ثم أصرّ بعد ذلك على القول بأن الاعتقاد بالمهودية والقول بالمنقذ في سائر الأديان الأخرى مجرد أسطورة، وادعى بأن الإيرانيين هم الذين روّجوا للمهدوية بين المسلمين<sup>(٧)</sup>.

هذه عيّنات من المدعيات المطروحة بشأن تأثير العقيدة المهدوية بسوشيان. ولكننا للأسف الشديد لم نعثر على نقد ومناقشة هذه المدعيات بشكل مناسب. وسوف نعمل في هذه المقالة على نقد هذا الادعاء، وإثبات أصالة وسماوية الاعتقاد بالمهودية. وفي هذا السياق سنعمل أولاً على بيان بعض النقاط حول هاتين

العقيدتين، مع بيان أوجه الشبه الموجودة بينهما في المصادر الإيرانية والإسلامية التي أدت إلى ظهور هذا الادعاء، لتشير بعد ذلك إلى الاختلافات المذهبية بين هاتين العقائدتين. وفي نهاية المطاف ستكون لنا جولةً بين المصادر والوقوف على مدى اعتبار المكتوبات الإيرانية الزرادشتية، مع تقديم بعض الشواهد والقرائن الدالة على تحريف وتأثر هذه المصادر بالنصوص الإسلامية في السنوات التي أعقبت فتح إيران وسيطرة الإسلام الكاملة على المجتمعات الإيرانية، لندعى أن هذا التشابه لم يكن بداعي تأثر المهدوية بالسوشيانية، بل هو ناشئٌ من مسارٍ معكوسٍ، حيث نجد تأثيراً للمعتقدات الإسلامية في المعتقدات الزرادشتية.

### **سوشيانة المصادر الزرادشتية —**

إن المقد الذي تم التعبير عنه في الدين الزرادشت في النصوص الإيرانية القديمة بـ «سوشيانة»<sup>(٨)</sup> مأخوذه من «سو» بمعنى الربح والمنفعة<sup>(٩)</sup>. نجد استعمال هذه المفردة في النصوص الإيرانية . الزرادشتية في مفهومين، وهما: المفهوم العام، بمعنى «مطلق المنفعة»؛ والمفهوم الخاصّ، بمعنى «المنجي الموعود». وعلى هذا الأساس لا يمكن حمل هذه الكلمة حيثما وردت في المصادر الزرادشتية على معناها الخاصّ، الذي هو المنجي والموعود بالمطلق، بل استعملت كلمة «سوشيانة» في المصادر الزرادشتية . وكذلك في مصادرها المتأخرة . في معانٍ مختلفة، الأمر الذي يحتاج إلى تحقيق في هذا الشأن<sup>(١٠)</sup>.

يجب تتبع جذور الاعتقاد بسوشيانة في المصادر الزرادشتية قبل كل شيء في «الأفستا»، وبعد ذلك في الرسائل الدينية لمزديسنا أو الزرادشتية<sup>(١١)</sup>. يعمد المختصون والخبراء بكتاب الأفستا إلى تقسيم الكتاب المقدس للزرادشتين إلى قسمين، وهما: الأفستا القديمة؛ والأفستا الجديدة. والأفستا القديمة . التي تشكل جزءاً صغيراً من الأفستا الراهنة . تحمل اسم «الأنشيد»<sup>(١٢)</sup>. وفي هذا القسم من الأفستا المعروف أنه من أناشيد زرادشت لا نجد أثراً لسوشيانة بمعناه الخاص<sup>(١٣)</sup>. بل إن زرادشت قد استعمل كلمة سوشيانة كتسمية له وللذين سيأتون بعده بـ شكلٍ عامٍ وغير خاصّ، بمعنى مطلق النافع والمفيد<sup>(١٤)</sup>. وعلى هذا الأساس، وبالالتفات إلى أسلوب واستعمال مصطلح

سوشیانت في الأناشيد، يمكن الادّعاء بأن مفهوم الموعود لم يكن من المعطيات الإبداعية لرسالة زرادشت<sup>(١٥)</sup>.

كما وردت هذه المفردة في سائر أقسام الأفستا (الأفستا الجديدة) في الغالب بصيغة الجمع، والمراد منه هو المفهوم العام، أي القادة الذي يعملون لصالحة عامة الناس وإيصال النفع لهم<sup>(١٦)</sup>. ومع ذلك علينا أن نرى ما هي الموارد التي تشير في هذا القسم إلى سوشیانت بمعناه الخاص.

وفي تقسيمات الـ (يشت)<sup>(١٧)</sup> من أجزاء فروردين يشت<sup>(١٨)</sup>، وزامياد يشت<sup>(١٩)</sup>، ورد الحديث عن الموعودين من المزدانيين والسوشیانت. وفي هذه المصادر رغم عدم وجود إشارة صريحة بشأن أحداث وجزئيات ظهور هؤلاء المقدزين، ولكن هناك ربط واضح لمصير هؤلاء المصلحين بآخر الزمان، بحيث يمكن لنا أن نستفيد منها معنى ومفهوم المنجي والمقد<sup>(٢٠)</sup>.

يشتمل الكتاب السابع من الـ (دينکرت)<sup>(٢١)</sup> على بيان السيرة الذاتية لزرادشت، ثم الأحداث التي وقعت بعده وأبنائه وذراته إلى نهاية العالم<sup>(٢٢)</sup>. وكذلك في قسم الـ (بندھشن)<sup>(٢٣)</sup> لا يوجد هناك أي إشارة سوى إلى موت الضحاك<sup>(٢٤)</sup> قبل ظهور سوشیانت<sup>(٢٥)</sup>، وكذلك هناك حول مسألة المقد نظريات شبيهة بالنظريات الشيعية، في حين لا نرى هذه الموارد في الأفستا<sup>(٢٦)</sup>. وفي قسم الفندیداد<sup>(٢٧)</sup> يتم التعريف بـ (سوشیانت) بوصفه المخلوق الأخير، وأن خالقه هو أهورامزدا، كما تمت الإشارة إلى مسقط رأسه في «کیانسه» (نهر هامون)، مع التعرُّض إلى جدال زرادشت مع أهريمن<sup>(٢٨)</sup>.

خلافاً لـ «الأفستا» تم طرح مفهوم الموعود في النصوص المتأخرة، مثل: الـ «رندوهومن يسن»<sup>(٢٩)</sup> والـ «جاماسب نامه»<sup>(٣٠)</sup> وغيرها<sup>(٣١)</sup> على نحوٍ واسع للغاية، مع إضافة بعض الأغصان والأوراق عليها. كما نلاحظ هذا الأمر في سائر الكتب والنصوص الزرادشتية بشكلٍ آخر، ومن هنا ندرك أن الاعتقاد بـ سوشیانت لا يمكن نسبة إلى زرادشت، وإنما هو من التعاليم التي ظهرت في النصوص والمصادر الزرادشتية المتأخرة.

## المهدي في المصادر الإسلامية —

إن المهدي من أشهر ألقاب الإمام الثاني عشر عند الشيعة، وهو من ولد خاتم الأنبياء، واسمه هو اسم رسول الله (محمد)، والذي يجمع المسلمين قاطبةً على أنه المنقذ والمنجي والموعد الذي سيظهر في آخر الزمان<sup>(٣٢)</sup>. وبحسب معتقد الشيعة ولد سنة ٢٥٥ هـ، في سامراء، للإمام الحسن بن علي العسكري<sup>عليه السلام</sup>، من نسل الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب<sup>عليهم السلام</sup>، وأمه أم ولد رومية، اسمها «نرجس خاتون، وسوسن، وصيقل»<sup>(٣٣)</sup>. وطبقاً للمعتقدات الشيعية بدأ إماماً هذا الإمام وهو في سن الخامسة، عند رحيل والده إلى الرفيق الأعلى، سنة ٢٦٠ هـ، ومنذ ذلك الحين دخل في غيبة؛ ليكون في مأمن من كيد الأعداء. وحافظ على اتصاله بالناس عبر أربعة وكلاء على مدى سبعين سنة، عرفت باسم الغيبة الصغرى. وبعدها شاعت إرادة الله أن يدخل في مرحلة الغيبة الكبرى، حيث تنزل فيها ارتباطه الناس إلى أدنى مستوياته، وسيبقى غائباً حتى ياذن له الله، وبعد له أسباب ومقدمات ظهوره، حيث ستعم أبصار العالمين بنور النظر إلى طلعته البهية<sup>(٣٤)</sup>. إن مفردة «المهدي» وإن لم ترد في القرآن الكريم بشكلٍ صريح، بيّنَ أن هناك العديد من الآيات<sup>(٣٥)</sup> التي تشير إلى مفهوم الإمام المهدي<sup>عليه السلام</sup> كناءةً وتؤيلاً في روایات الشيعة وأهل السنة. وعلى سبيل المثال يمكن الإشارة من بينها إلى قوله تعالى: «وَتَرِيدُ أَنْ تَمْنَعَ عَلَى النَّبِيِّنَ اسْتَضْفَفُوا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلُوكُمْ أَئِمَّةَ وَجَعَلْتُمُ الْوَارِثِينَ» (القصص: ٥).

قال الإمام علي<sup>عليه السلام</sup> في نهج البلاغة، في تفسير هذه الآية: «لتعطفنَ الدنيا علينا بعد شناسها عطف الضروس على ولدها... ثم تلا قوله تعالى: «وَتَرِيدُ أَنْ تَمْنَعَ عَلَى النَّبِيِّنَ اسْتَضْفَفُوا فِي الْأَرْضِ»<sup>(٣٦)</sup>.

وقال ابن أبي الحديد المعتزلي - وهو من علماء أهل السنة - في تفسير هذه الآية: « أصحابنا يقولون: إنه وعد بإمام يملك الأرض، ويستولي على المالك»<sup>(٣٧)</sup>.

كما يمكن ملاحظة هذه المسألة في روایات كثيرة منقوولة في مصادر الفريقيين من الشيعة والسنة، إلى الحد الذي قال معه الشيعة، وكذلك بعض علماء أهل السنة، بتواتر الروایات الخاصة بموضوع الإمام المهدي<sup>(٣٨)</sup>. وإن هذه الروایات من الشیوع

والانتشار والاشتهر بحيث قام الكثير من علماء الفريقين بتأليف كتب خاصة في هذا الموضوع والروايات الخاصة بالمهدي عليه السلام<sup>(٣٩)</sup>.

ومن المناسب هنا أن نذكر؛ تيمناً وتبُرُّكاً، حديثاً واحداً من بين أحاديث كثيرة وردت حول المهدى الموعود<sup>(٤٠)</sup> من قبل الفريقين، وهو الحديث الذي نقله أمير المؤمنين عليه السلام عن النبي الأكرم عليه السلام أنه قال: «لَوْلَمْ يَبِقَ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا يَوْمَ لَطَوَّلَ اللَّهُ ذَلِكَ الْيَوْمَ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِيهِ رَجُلًا مِّنِّي، أَوْ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي، يَمْلأُ الْأَرْضَ قُسْطًا وَعَدْلًا، كَمَا مُلِئَتْ ظُلْمًا وَجُورًا»<sup>(٤١)</sup>.

### **مواطن الاشتراك بين المهدى وسوشيانة —**

من خلال البحث والتحقيق في المصادر الإسلامية والإيرانية الزرادشتية يمكن العثور على الكثير من المشتركات بين هذين المفهومين. وإن هذه المشتركات من القرب من بعضها والتشابه فيما بينها بحيث تدفع للوصلة الأولى بكل قارئ إلى القول بأن المفهوم الثاني والمتاخر متاثر تماماً بالمفهوم الأول والمتقدم. وكان هذا الأمر في الحقيقة هو الذي ضلل بعض المستشرقين وأذنابهم، حيث قالوا بتاثر المهدوية بالسوشيانية.

ويفيد ما يلي نشير باختصار إلى بعض المشتركات بين هذين المفهومين:

١. الموعود<sup>(٤٢)</sup>.

٢. انتساب كلا الموعودين إلى نبي دينه<sup>(٤٣)</sup>.

٣. اختفاء الحمل بكل الموعودين<sup>(٤٤)</sup>.

٤. الحفاظ على كلا المنقذين<sup>(٤٥)</sup>.

٥. ظهور كائنات شيطانية قبل الظهور<sup>(٤٦)</sup>.

٦. شمولية الظلم والجور للأرض قبل الظهور<sup>(٤٧)</sup>.

٧. الظهور في الجزء المركزي من الأرض<sup>(٤٨)</sup>.

٨. المهددون للظهور<sup>(٤٩)</sup>.

٩. أنصار الموعودين<sup>(٥٠)</sup>.

١٠. إقامة الحكومة العالمية<sup>(٥٠)</sup>.
١١. القضاء على الشيطان والأهريمن عند الظهور<sup>(٥١)</sup>.
١٢. نتائج الظهور<sup>(٥٢)</sup>.

وبطبيعة الحال هناك موارد أخرى لأوجه الشبه بين هاتين العقیدتين، ولكننا أعرضنا عن ذكرها؛ رعاية للاختصار.

### نقد دعوى تأثير الاعتقاد بالمهدي<sup>عليه السلام</sup> بعقيدة سوشيات—

هناك انتقاداتٌ جادةً واردةً على دعوى تأثير المعتقدات الإسلامية بمعتقدات الأديان السابقة، ولا سيما الزرادشتية منها. وإن دراستها بأجمعها تحتاج إلى مساحة أوسع، ولذلك سنكتفي هنا بالإشارة إلى جانب من هذه الانتقادات.

#### ١. وجود نقاط الالتفاء والتشابه بين تعاليم الأديان، وعدم دلالة ذلك على تأثير المتأخر بالمتقدم منها—

لا بدّ من الالتفات إلى أن مجرد وجود التشابه الظاهري بين المعتقدات الموجودة في الأديان المتعددة لا ينهض دليلاً على مدعى المستشرقين القائل بتأثير عقيدة بعقيدة متقدمة عليها، وذلك للأسباب التالية:

#### أ. التفاوت السنخي (الماهوي)—

إن المسألة الأولى التي كان يجب التركيز عليها في ما يتعلق بموارد التشابه القائم بين الأديان هي أن هذه الأوجه من الشبه في الكثير من الموارد لا تعني مجرد تشابه ظاهري. وفي الحقيقة فإن بين هذه المعتقدات المشتركة في ظاهرها تفاوتاً سنخياً وماهويًا. ففي ما يتعلق بسوشيات في المعتقدات الإيرانية - الزرادشتية والمهدوية في العقيدة الإسلامية الشيعية ليس هناك سوى تشابه في بعض الجزئيات فقط. وفي الحقيقة هناك الكثير من الاختلافات الأساسية، ويمكن لنا أن نشير من بينها إلى الموارد التالية:

١. إن الاعتقاد بالمهدي الموعود من قبل الشيعة لا يحتوي على مجرد مفهوم الإنقاذ في نهاية العالم فقط، بل يرى الشيعة للمهدي وظائف ومهامًا متعددة أخرى، ليس إنقاذ العالم سوى واحد منها. وفي الحقيقة فإن أهم ما يعتقد الشيعة في مسألة الإمام المهدي هو أن الله سبحانه وتعالى لا يُخلِّ الأرض من «الحجَّة»<sup>(٥٣)</sup>، وأن وظيفة الحجَّة هي الهدایة والقيادة وتوفير الأمان للأرض، كما أنه واسطة الفيض وما إلى ذلك. وطبقاً لهذا المبنى يذهب الشيعة إلى الاعتقاد بأن الإمام المهدي مولود، وأنه حيٌّ يمارس جميع وظائفه ومهامه، ويتواجد بين الناس، ولكن بحيث لا يعرفه أحد<sup>(٥٤)</sup>. في حين أن الزرادشتيين لا يرون مثل هذه الشؤون لسوشيانات؛ فالزرادشتية لا ترى لسوشيانات من دورٍ سوى الإنقاذ في آخر الزمان، وإذا كان له من دورٍ في الهدایة فإن هذه الهدایة بدورها ستتحصر في تلك الفترة من ظهوره في آخر الزمان فقط. ولذلك نجدهم يقولون بولادته في آخر الزمان؛ ليخلص الناس من الظلم في تلك الحقبة. وفي الحقيقة لو أتنا دققنا النظر سنجد العقيدة السوشيانية أقرب شبهًا إلى اعتقاد مشهور أهل السنة بشأن الإمام المهدي منها إلى عقيدة الشيعة، ومن هنا فإن الإشكال الذي أورده بعض المتعصبين من أهل السنة، من أمثل: ابن حزم الأندلسي<sup>(٥٥)</sup>، وأحمد أمين المصري<sup>(٥٦)</sup>، تبعًا للمستشرقين، على العقيدة الشيعية بالإمام المهدي لن يكون له محلٌ من الإعراب.

٢. إن الإيرانيين والزرادشتيين يعتقدون بوجود ثلاثة منقذين<sup>(٥٧)</sup>، وهم: أ. «هوشیدر»، بمعنى المنمي والمشرع للقوانين، والذي يظهر في نهاية الألفية الأولى من المرحلة الرابعة.

ب. «هوشیدرماء»، بمعنى مشروع الصلاة والدعاء، والذي يظهر في نهاية الألفية الثانية من المرحلة الرابعة.

ج. «استوت ارت» أو «سوشيانت»، بمعنى النافع، الذي سيظهر في نهاية الألفية الثالثة من تلك المرحلة. وبمجيئه وظهوره سوف يتجدد العالم، وتقوم القيامة، ويخرج الأموات من الأجداث، وتبعث فيهم الحياة من جديد، ويحصل للأحياء على الخلود<sup>(٥٨)</sup>.

في حين أن الشيعة لا يقولون إلا بوجود منقذ واحد، وأن ظهوره لا يعني نهاية

العالم وقيام القيمة.

### **بـ. وحدة منشأ الأديان الإلهية، ومقتضى اشتراك المعتقدات —**

وعلى فرض اعتبار هذه المعتقدات مشتركة فيما بينها في المفهوم والماهية، والقول بأنها مشتركة بأجمعها في أصل المنفذ، وإن مكمن اختلافها إنما هو في الجزئيات والتفاصيل فقط، إلا أن هذا مع ذلك لا يشكل دليلاً على عدم أصالة العقائد المتأخرة؛ إذ إن الذي يجبأخذ بنظر الاعتبار في تتبع جذور الأديان الإلهية (إذا اعتبرنا الديانة الزرادشتية ديناً إلهياً) هو أنه لا يجب النظر إلى الدين من الزاوية التاريخية المجردة، كما يفعل علماء الاجتماع العلمانيين، الذين يرون في الدين تجاحاً للعوامل والمؤثرات الأرضية، من قبيل: الثقافة، والظروف البيئية، وما إلى ذلك، ويعتبرون الدين بذلك ظاهرةً أرضية، بل يجب أن نعتبر للدين ماهية سماوية، وننظر إليه بوصفه ظاهرة وحيانية وغير مادية. وبهذا التحليل من الطبيعي أن تبدو لنا الكثير من المسائل والمعتقدات المشابهة فيما بينها.

إن الغفلة عن هذه الحقيقة، والنظر إلى الأديان برؤية تاريخية وظاهراتية بحثة، هو الذي دفع بالكثير من المستشرقين إلى طرح نظرية تأثر الأديان بعضها. وإن من بين الأسباب الهامة في الغفلة عن مسألة وحيانية وسماوية الكثير من هذه المعتقدات هو ظهور المدعين للمهدوية. ومن بين هؤلاء: «محمد أحمد السوداني»، الذي أدى بالمستشرق المعروف «دارميستير» إلى الوقوع في الخطأ في هذا الشأن، وطرح مثل هذه النظرية<sup>(٥٩)</sup>. وبنظرية عابرة إلى كتاب دارميستير ندرك أنه لفهم آدلة المهدوية من قبل محمد أحمد السوداني قد تعرض لتاريخ ظهور المهدوية في صدر الإسلام، ثم أشار إلى الفرق والأشخاص الذين ادعوا المهدوية، واختار في هذا المسار المنهج الفينومينولوجي التاريخي.

إنه في هذا المنهج؛ بالالتفات إلى تعلقه وشففته الخاص بالأساطير الإيرانية، عمل على إيجاد صلة بين العقائد الموجودة في الأديان الإبراهيمية؛ كي يقدم تحليلاً أرضياً للأديان اليهودية والمسيحية والإسلام<sup>(٦٠)</sup>.

وعلى هذا الأساس إذا أردنا أن نسلك ذات الطريق الذي سلكه المستشرقون في نظرتهم إلى الأديان وتعاليمها من الزاوية التاريخية فإننا سنضلّ الطريق، ولن نهتدى إلى شيء. ومن هنا نجد القرآن الكريم يشير صراحةً إلى هذا التشابه بين الأديان وتعاليم الأنبياء والنبيّ الأكرم ﷺ، معتبراً ذلك أمراً طبيعياً، ومن ذلك قوله تعالى: «نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التُّورَةَ وَالْإِنْجِيلَ» (آل عمران: ٢٣).

وعلى هذا الأساس لو أردنا أن نعتبر المشتركات بين الأديان دليلاً على تأثير الأديان المتأخرة بالأديان المتقدمة فإن هذا الإشكال سيؤدي على جميع الأديان المتأخرة وتعاليمها، من قبيل: الإيمان بالله والتوحيد، والنبوة العامة<sup>(١)</sup>، والمعراج<sup>(٢)</sup>، والمعاد<sup>(٣)</sup>، والقيامة<sup>(٤)</sup>، والبرزخ<sup>(٥)</sup>، والصراط<sup>(٦)</sup>، والجنة والنار وتفاصيلهما<sup>(٧)</sup>، والاعتقاد بالكائنات المجردة، مثل: الملائكة وأمثالهم<sup>(٨)</sup>، والمسائل الفرعية (الأحكام) والأخلاق<sup>(٩)</sup>، والاعتقاد بوجود المنفذ<sup>(١٠)</sup>، وما إلى ذلك.

## ٢. الشواهد التاريخية على أصلية الاعتقاد بالمهدي الموعود عند الشيعة وال المسلمين —

إن شبهة تأثير العقيدة المهدوية بالعقيدة الإيرانية السوشيانية إنما تكون قابلة للاعتبار إذا تم العثور على هذه العقيدة في القرون الإسلامية المتأخرة، وبعد اتصال المسلمين بالإيرانيين، في حين هناك الكثير من الشواهد والقرائن الدالة على أن الاعتقاد بالإمام المهدي الموعود كان سائداً بين المسلمين قبل مرحلة الفتوح وارتباطهم بالإيرانيين:

### أ. توفر الاعتقاد بالمنفذ الموعود في الآيات المكية —

إن من بين الشواهد الهامة التي يمكن إقامتها لإثبات أصلية العقيدة المهدوية في الإسلام وجود هذه العقيدة في آيات القرآن، ولا سيما المكية منها. وبالالتفات إلى هذه الآيات يتم دحض جميع احتمالات تأثير المعتقدات الشيعية، ولا سيما التأثر بسلمان الفارسي الذي التحق بالنبيّ الأكرم ﷺ في المدينة المنورة. ومن باب المثال: يمكن

الإشارة إلى أهم وأشهر آية بشأن المهدى الموعود ﷺ، أي الآيات الأولى من سورة القصص، وهي من الآيات المكية<sup>(٧٠)</sup>، إذ يقول تعالى: «وَتَرِيدُ أَنْ تَمْنَعَ عَلَى النَّبِيِّ إِسْتِخْرَفُوا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلُوهُمْ أَثْمَاءَ وَجَعَلُوهُمْ أَنْوَارَثِينَ ◆ وَتَمْكِنُ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَتَرِيدُ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجَهْوَدَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ» (القصص: ٦ - ٥).

هناك إشارة في تفسير البرهان . على هامش تفسير هذه الآية . إلى حديث مأثور عن الإمامين الصادقين عليهم السلام، يقول: «إن فرعون وهامان هنا هما شخصان من جبابرة قريش، يحييهما الله تعالى عند قيام القائم من آل محمد ﷺ في آخر الزمان، فينتقمانهما بما أسلفا»<sup>(٧١)</sup>.

### **بـ. الأحاديث الكثيرة والمتواترة عن رسول الله ﷺ حول المهدى**

إن من بين القرائن الأخرى التي يمكن من خلالها الوقوف على أصلالة العقيدة المهدوية في الإسلام الروايات الكثيرة التي يرويها الشيعة والستة عن رسول الله ﷺ في هذا الشأن، وهي من الكثرة والتنوع بحيث لا تقتصر روايتها على الشيعة فحسب، بل هناك الكثير من علماء أهل السنة الذين قالوا بتواترها<sup>(٧٢)</sup>.

### **جـ. روایات الإمام المهدی في الكتب المدونة في صدر الإسلام**

إن من بين الكتب القديمة والمعتبرة جداً بين الشيعة كتاب سليم بن قيس الهلالي<sup>(٧٦)</sup>. وفي هذا الكتاب . الذي يمكن اعتباره من أول المؤلفات الروائية لدى الشيعة . هناك العديد من الروايات بشأن الإمام المهدى الموعود ﷺ، والتي يمكن العثور على بعضها، مع اختلاف يسير، في التراث الروائي لدى أهل السنة أيضاً. ومن باب المثال: يمكن الإشارة إلى الحديث الأول من هذا الكتاب، وهو الحديث القائل: «قال رسول الله ﷺ : ... متنا . والذي نفسى بيده . مهدى هذه الأمة، الذي يملا الله به الأرض قسطاً وعدلاً، كما ملئت ظلماً وجوراً»<sup>(٧٣)</sup>.

### **دـ. شهادة بعض الصحابة**

ومن بين الشواهد والقرائن الدالة على رسوخ هذه العقيدة بين المسلمين في صدر

الإسلام المؤامرة التي قادها معاوية من أجل القضاء على العقيدة المهدوية بين المسلمين، وإطفاء جذوة الأمل في أفئدة الشيعة، وإبعاد أهل البيت<sup>عليهم السلام</sup> عن الخلافة. ومن ذلك أنه وجه الخطاب إلى جماعة من بنى هاشم قائلاً: «زعمتم أنَّ لكم ملكاً هاشمياً، ومهدياً قائماً، والمهدى عيسى بن مریم، وهذا الأمر في أيدينا حتى نسلمه له».

وقال ابن عباس . وهو من كبار أصحاب النبي<sup>صلوات الله عليه</sup> الأكرم<sup>صلوات الله عليه</sup> . في جواب معاوية ، حيث كان من الحاضرين : « اسمع يا معاوية ، أمّا قولك : إنّا زعمنا أنَّ لنا ملكاً مهدياً فالزعم في كتاب الله شكٌّ ، قال الله سبحانه وتعالى : « وَرَأَمُوا الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ لَنَّ يُبَيِّنُوا فَلْنَ يَكُنْ وَرَبِّي لَتَبْغَنُ » (التغابن : ٨) . أمّا قولك : إنَّ لنا ملكاً هاشمياً ، ومهدياً قائماً ، فكُلُّ يشهد أنَّ لنا ملكاً مهدياً قائماً ، لو لم يبقَ من الدنيا إلَّا يومٌ واحدٌ لِلَّهِ الْأَكْبَرِ فيه ، يملاً الأرض قسطاً وعدلاً ، كما ملئت ظلماً وجوراً . أمّا قولك : إنَّ المهدى عيسى بن مریم فإنما ينزل عيسى لقتال الدجال ، والمهدى رجلٌ مثاً أهل البيت ، يصلّی عيسى خلفه»<sup>(٤٢)</sup> .

### ٣- احتمال تأثير المعتقدات الزرادشية المتأخرة بالمعتقدات الإسلامية —

إنَّ الكثير من الذين يدعون أنَّ الإمامية مدينون في معتقداتهم لمعتقدات إيران القديمة يستندون في كلامهم هذا إلى التشابهات الموجودة بين هاتين العقائدتين في الكتب المقدسة لدى كلاً الفريقيْن . في حين أنه حتّى لو افترضنا وجود الاتحاد المفهومي والماهوي بين هذه المعتقدات ، ونظرنا إلى هذه المسألة بالمنظار التاريخي فقط ، مع ذلك نقول : لا يوجد هناك أي شاهدٍ قطعي من التاريخ يثبت أنَّ المعتقدات الشيعية - ولا سيما الاعتقاد بالمهدي الموعود . كانت هي المتأثرة في البين ; إذ بالنظر إلى تأثر بعض المصادر الزرادشية قد ندعى العكس ، والقول : إننا وإن ارتضينا وجود المتشكلات الاعتقادية بين الأديان السماوية ، ونؤمن بأنَّ أصل الاعتقاد بالمنفذ له جذور سماوية ، ولكن يمكن إقامة شواهد وقرائن على أنَّ الكثير من المتشكلات الموجودة في جزئيات وخصوصيات هذه العقيدة في الديانتين لها جذور في المعتقدات ، ونقيم على هذا المدعى الأدلة التالية :

أ. عدم اعتبار المصادر الإيرانية الزرادشتية، وتغيير بعضها بعد دخول الإسلام إلى إيران —  
في ما يتعلّق بمسألة اعتبار النصوص والكتب الزرادشتية يمكن القول: إن الأغلبية الساحقة من المستشرقين يذهبون إلى القول بعدم اعتبار النصوص الزرادشتية الراهنة. وعلى حد تعبير السيدة (ماري بويس)، المستشرفة المختصة في الشأن الإيراني في كتابها (تاریخ کیش زرتشت)<sup>(٧٥)</sup>: «إن هذا الدين يعيش فقراً من حيث المصادر والوثائق»<sup>(٧٦)</sup>.

ولإيضاح هذه المسألة يجب القول: إن المختصين في كتاب الأفستا يعمدون إلى تقسيم الأفستا الموجود حالياً إلى قسمين: الأفستا القديم، المعروف بـ(الجاتها)؛ والأفستا الجديد<sup>(٧٧)</sup>. وإن الأفستا القديم، الذي يُعدّ من أكثر أقسام الأفستا اعتباراً عند الزرادشتين، يُعرف الكثير من اللغويين بأنه يحتوي على خطٍّ بائد وغير مفهوم<sup>(٧٨)</sup>. وقال المستشرق السويسري (فيدين غرين)، بشأن عدم إمكانية فهم (الجاتها): «يتعرّد علينا فهم الجاتها على نحو القطع واليقين»<sup>(٧٩)</sup>.

وفي هذا الشأن قال (أوريسي زينر)، في كتابه (طلوغ وغروب زرتشتي گری)<sup>(٨٠)</sup>: «إن الأفستا يشغل حيزاً صغيراً، نضطر معه إلى الدوام إلى توظيف الحدس والظنون... وإن هذا الشك والتردد حول مفهوم أحد النصوص غالباً ما يقع في قسم الجاتها»<sup>(٨١)</sup>. كما يؤكد الأستاذ (پور داود) في هذا الشأن قائلاً: «إن اللغة المنطوقة للجاتها، بل وحتى المكتوبة، قد بادت منذ أكثر من ألفي سنة، وهذا يعني أن الزرادشتين لم يكونوا يفهمون معاني عبارات الجاتها، وكانت عبارات الجاتها تبدو غريبة على الأذهان وغير مألوفة. ومن هنا يمكن لنا أن نستنتج أن أذهان الناس ورجال الدين الزرادشتين لم تكن تستطيع حفظ الجاتها بشكلٍ صحيح»<sup>(٨٢)</sup>.

وعليه، بعد اعتراف الكثير من المستشرقين والمحققين المختصين في إيران القديمة بأن هذا القسم من الأفستا لم يكن مفهوماً، وبإقرار هؤلاء المحققين كان هناك بين الزرادشتين والموابدة وعلماء الديانة الزرادشتية مَنْ يحفظ القسم الأكبر من عبارات الأفستا دون فهم معانيها بشكلٍ صحيح، وكانوا يكتفون بمجرد ترديد الألفاظ وتكرارها فقط<sup>(٨٣)</sup>، ومن ناحية أخرى فإن هؤلاء الحفاظ للجاتها، والذين

يمثلون تراث الأفستا القديم، وكانوا يقومون بنقل هذا التراث مشافهةً من جيل إلى جيل، قد تبدّل شملهم في هجوم الإسكندر المقدوني، وتمّ القضاء على حلقة الوصل الشفهية الوحيدة، ولم يَعُدْ بالإمكان الحفاظ على الأجيال اللاحقة بعد تشتت شملها المتداعي<sup>(٨٤)</sup>، وعليه كيف يمكن الادّعاء . في هذه الحالة المضطربة التي فرضت نفسها على الأفستا القديمة . بنسبة عقيدة إلى هذه النصوص البايادة، ثم الادّعاء بتأثير هذه العقيدة في تراث الأديان المتأخرة.

وأما في ما يتعلّق بالأفستا الجديدة فيمكن الادّعاء كذلك بأنّ هذا القسم أيضاً لا يمكن الوثوق به أيضاً؛ وذلك لأنّ الكثير من المستشرقين أنفسهم يقولون: حيث إنّ الأفستا الجديد يعود إلى مرحلة دخول الإسلام إلى الحدود الإيرانية وبعد ذلك<sup>(٨٥)</sup> قام الموابذة وعلماء الديانة الزرادشتية؛ للوقوف بوجه الدين الجديد، والدفاع عن حيّثياتهم، وإثبات سماوية دينهم، بإجراء تغييرات على الأفستا، بحيث أدى هذا التغيير إلى تحريف هذا الكتاب بعد دخول الإسلام إلى عمق الأرضي الإيرانية<sup>(٨٦)</sup> . إن المؤيد والشاهد الذي يمكن لنا إقامته بشأن إثبات تأثير المعتقدات الإسلامية والقرآنية في كتب الزرادشتين أنتا نجد في التعاليم الزرادشتية المرتبطة بالقرن الهجري الثالث (القرن التاسع للميلاد)، ظهوراً لزرادشت في العديد من المواطن متقدّماً مع (أهورامزا) ، ولا شكّ في أنّ هذه الصورة مقتبسة من التعاليم الإسلامية القائمة على اعتقاد المسلمين بالوحى . كما أنتا لو أجرينا مقارنة بين الفواعد الدينية المتوفرة في الأفستا الحالية وكتب اللاهوت البهلوi الموجود حالياً وبين المقاطع المبعثرة والإشارات المختصرة الموجودة بشأن الديانة الإيرانية في العهد الساساني في آثار المؤلفين الأجانب (من بيزنطيين وسريانيين وأرمن) سنقف على اختلافات مذهلة، وإن هذه الاختلافات تتجلّى بشكل أكبر في القصص والأساطير وعلم التكوين<sup>(٨٧)</sup> .

ومن ناحية أخرى فإنّ أقدم مخطوطة للأفستا الحديثة، والمكتوبة بخط «دييرة»<sup>(٨٨)</sup>، وهي محفوظة حالياً في الدنمارك، يعود تاريخ كتابتها إلى عام ١٢٢٥م، أي بعد مقتل زرادشت بتسعة عشر قرناً، وبعد ثمانية قرون من ظهور الإسلام<sup>(٨٩)</sup> ، مما يعني أنّ الزرادشتين لم يكن لهم كتابٌ مدونٌ ومعروف على مدى تسعة عشر قرناً،

وإذا كان لهم مثل هذا الكتاب فإنه لم يبق له من أثرٍ. يضاف إلى ذلك أن الزرادشتين يُجمعون على أن الأفستا كان في الأصل أكبر بكثير من الأفستا الراهن؛ إذ يتالف الأفستا الموجود حالياً من ٨٢٠٠ كلمة، ويحتمل أن يكون الأصل قد اشتمل على ٣٤٥٧٠ كلمة، وهذا يعني أن الأصل كان أكبر من الأفستا الموجود حالياً بمقدار أربعة أضعاف<sup>(٤٠)</sup>. إن هذه القرائن مجتمعة يمكنها أن تساعد على إثبات الادعاء القائل بأن هذه النصوص الزرادشتية قد تأثرت بالتعاليم الإسلامية، ولا سيما أن الكثير من المستشرقين المعروفيين كانوا يتبنّون هذا الاعتقاد، وقد صرّحوا به أيضاً.

وفي هذا الشأن قال هاشم رضي، في كتابه (متون شرقي وسنت زرتشتي)<sup>(٤١)</sup>: «إن الوثائق الأفستائية المتوفرة بأيدينا (حول زرادشت وتاريخه والمقربين منه) شحيحة جداً، كما لا يمكن الاعتماد على المصادر البهلوية أبداً؛ وذلك لأن رواة المكاتب البهلوية قد أفرطوا وبالغوا في هذا الشأن، في سعي منهم إلى نشر الزرادشتية، وإثبات الذات، وقاموا؛ إثباتاً لعظمة النبي، باختلاف الروايات ووضع الأخبار، وفهم الأساطير، وتوظيف روايات المذاهب والأديان الأخرى، وبالغوا في إثبات المعاجز الكثيرة»<sup>(٤٢)</sup>.

قال أورسي زينر، في كتابه (طلوع وغروب زرتشتي گري) : «لم نعهد ديناً تعرض إلى التحريف في مراحله الأولى بالحجم الذي تعرض له الدين الزرادشتى»<sup>(٤٣)</sup>.

وقال كريستيان سن، في كتابه (إيران در زمان ساسانيان)<sup>(٤٤)</sup> : «إن جميع الكتب الزرادشتية الدينية البَحْثُة، والمتوفرة حالياً باللغة البهلوية، قد تم تأليفها بعد قرون من انقراض الساسانيين، ولا سيما في القرن التاسع للميلاد (القرن الهجري الثالث)، حيث قام علماء الدين الزرادشتين بجهود حثيثة في حقل تأليف الكتب»<sup>(٤٥)</sup>.

## بـ.رأي المستشرقين وبعض المحققين القائم على تأثير الكتب والنصوص الإيرانية بتعاليم الأديان الإبراهيمية —

١ـ إحسان يار شاطر: «إن بعض أوجه الشبه بين القرآن والتراث الإيراني قد يكون نتاج مسار عكسي لتأثير الإسلام في الكتب الزرادشتية في القرن العاشر للميلاد»<sup>(٤٦)</sup>.

٢. جوكسي: «لقد كان لأذر فرخزادان . الذي يحتمل أن يكون بدأ تأليف كتاب الـ (دينكرت) في بغداد . تواصل مع علماء الإسلام من حين لآخر . كما كان يوجد مثل هذا التواصل مع الموبidan الآخر ، وهو أذر باد أميدان أيضاً . فقد يكون لهما يد في إضافة بعض المسائل المختلفة إلى الأساطير التي نجدها في الـ (دينكرت) والكتب الأخرى أيضاً؛ لكي يعملا على إيجاد بعض المشتركات بين السيرة الذاتية لزرادشت والنبي محمد ﷺ»<sup>(٩٧)</sup> .

٣. السيد حسن أصف آگاه ، حيث قال في كتاب (سوشيانت منجي إيرانيونج پيرامون نوشته های زرتشتي وجعل روایات آن)<sup>(٩٨)</sup> : «إن هذه الكتابات لم تكن ناجعة بأجمعها؛ لأنها تحمل أفكار الذين أجبروا أو تعمدوا، بدوافع سياسية أو شخصية، على تغيير الديانة الإيرانية، وإضافة بعض المشتركات لها؛ ليثبتوا أصلتها وسمواتها، بغية إقناع الذين أسلموا مؤخراً أن حقيقة الدين الإسلامي لا تحتوي على أصول وتعاليم جديدة . وبعبارة أخرى: إن كل ما جاء به القرآن قد سبق له أن وُجد بشكل آخر، وربما كان أفضل وأكمل، في الأفستا . وكان الموبادن هنا يستشعرون نقاصاً في الأفستا المكتوب، وفي هذا الإطار بدأوا نشاطهم التأليفي المحموم... ومعه لم يغُّ بالإمكان الاستناد إلى الأفستا المتأخر لإثبات حتى أصول الديانة الزرادشتية»<sup>(٩٩)</sup> .

٤. الدكتور فرهنگ مهر ، حيث يعتقد بدوره أن الكثير من التعاليم والمعتقدات الموجودة في الكتب الزرادشتية متأثره بال تعاليم والمعتقدات الإسلامية . وقال متحدثاً عن المعجزات المنسوبة لزرادشت وسوشيانت في كتاب الأفستا الجديد : «إن المعاجز المنسوبة في النصوص البهلوية إلى أشو زرادشت أو إلى المنقذين بعده (سوشيانت) لا وجود لها في الجاتها ، ولا تسجم مع العقل»<sup>(١٠٠)</sup> .

ويفي هامش الـ (دينكرت) ، (وزات سبرم) الذي يعود تأليفه إلى القرن العاشر للميلاد ، (زراتشت نامه) الذي يعود تأليفه إلى القرن الثالث عشر للميلاد ، (فرکرد) الذي يعود تأليفه إلى القرن التاسع عشر للميلاد ، حول المعاجز المنسوبة إلى ولادة زرادشت ، ولقاءاته السبعة وحواره مع أهورامزدا وأمشاسبندان ، ذهب إلى الاعتقاد بعدم أخذها بجدية . ومما قاله في هذا الشأن : «إن هذه النصوص قد كتبت .

من وجهة نظري . بعد قرون من اندثار الساسانيين وأفول نجمهم ، وكان السبب من وراء ذلك يكمن في منافسة الأديان الإبراهيمية التي بدأت تتفوق سياسياً في المنطقة ، فأخذت الزرادشتية تسب لزرادشت معاجز توأزي وتتكاها مع معاجز أنباء الديانات الإبراهيمية<sup>(١٠١)</sup> .

كما قال في حاشية الفقرة ٧٠ . ٧١ من بنهشن حول المعاد . والتي تقول : «إن أورمزد الذي أوجد الناس من العدم يمكنه أن يعيد إلى الحياة ما سبق له أن أوجده من العدم » . «شاهد هنا تأثير الأديان الإبراهيمية (في ما يتعلق بالمعاد الجسماني) ، حيث كان لهذه الأديان تفوق سياسي في فترة تأليف كتاب (بندهشن)» .

وفي نهاية المطاف لا بد من الإشارة إلى هذه النقطة الهامة ، وهي أن أمثل : «شاؤل شاخت» و«إجناس جولديسيهير» ، من الذين يدعون تأثير المعتقدات الشيعية ، ينوهون في الوقت نفسه إلى أن هذه الدعوى تبقى مجرد فرضية ، وأن إثباتها في غاية الصعوبة<sup>(١٠٢)</sup> . فقد صرّح (شاؤل شاخت) في نهاية كتابه قائلاً : «من غير السهل الحديث عن أي الأطراف قد أثر في الآخر ، ونادرًا ما نستطيع أن ثبت بضرس قاطع أي مفهوم خاص كان هو المتجرد في تراث ما ، وأنه قد تسلل من ذلك التراث إلى الثقافات الأخرى . ولذلك نضطر في أغلب الموارد إلى الاكتفاء بمجرد التظير»<sup>(١٠٣)</sup> .

بالالتفات إلى ما تقدم ، والقول بأن الاعتقاد بالمنفذ لم يرد أبداً في الجاتها وفي كلمات أشو زرادشت بشكل مكتوب مضبوط بشكل دقيق<sup>(١٠٤)</sup> ، وأن ما يمكن العثور عليه بشأن المنفذ في التراث الزرادشتى إنما يعود إلى النصوص المتأخرة والأفستا الجديدة ، يمكن الإصرار على أصلية هذه العقيدة الإسلامية ، والقول : إنه حتى لو سلمنا بوجود أصل الاعتقاد بوجود المنفذ والمنجي في التراث الإيراني القديم ، مع ذلك ندعى أن الكثير من الجزئيات المتعلقة بسوشیانت ناشئة من تأثير الزرادشتية بالتعاليم الإسلامية .

## النتيجة —

إن ما ادعاه بعض المستشرقين من تأثير العقيدة المهدوية في الإسلام . ولا سيما

عند الشيعة الإمامية . بعقيدة سوشيانت في الديانة الإيرانية القديمة؛ بسبب أسبقيتها وتقدمها التاريخي على الإسلام، مردود؛ لعدة أمور:

**أولاً:** لو اعتبرنا الديانة الزرادشتية ديناً سماوياً كان التشابه في تعاليم الأديان الإلهية بسبب اتحاد مصدرها أمراً طبيعياً وشائعاً، ويمكن لنا أن نضيف إلى هذه المشتركات بين الأديان السماوية نماذج من الاعتقاد بالكائنات غير المادية، من قبيل: الملائكة، ومراج الأنباء، والبرزخ، وما إلى ذلك.

**وثانياً:** لقد تم استعمال كلمة سوشيانت في المصادر الإيرانية الزرادشتية في معنيين: أحدهما: بمعنى خاص، وهو المنقذ الموعود؛ والآخر: بمعنى عام، وهو مطلق إيصال النفع. ولم يرد في كتاب الأفستا القديم الـ (جاتها) وفي كلمات أشو زرادشت استعماله في المعنى الخاص أبداً.

**وثالثاً:** هناك بين سوشيانت بمعنى الخاص والاعتقاد بالإمام المهدي اختلاف ماهوي؛ لأن سوشيانت في العقيدة الزرادشتية لا يقوم إلا بدور المنقذ في آخر الزمان، خلافاً للإمام المهدي في معتقد المسلمين، ولا سيما الشيعة منهم، فإن له . بالإضافة إلى ذلك . أدواراً هامة أخرى، من قبيل: الحجة الإلهية على الخلق، والواسطة بين السماء والأرض، وما إلى ذلك. كما يعتقد الزرادشتيون الإيرانيون بثلاثة منقذين، في حين لا يعتقد المسلمون والشيعة إلا بمنقذ واحد.

**ورابعاً:** لا شيء من النصوص الإيرانية الزرادشتية يتمتع بالاعتبار اللازم الذي يمكن معه نسبة اعتقاد جازم إلى الديانة الزرادشتية، والادعاء بعد ذلك بأنها قد تركت تأثيرها على العقائد المتأخرة.

**وخامساً:** بالالتفات إلى الشواهد والقرائن الكثيرة فإن الكثير من المصادر الإيرانية الزرادشتية المكتوبة التي تزخر بهذه العقيدة إنما كتب في الفترة التي أعقبت فتح إيران وبسط الإسلام كامل سيطرته على المجتمعات الإيرانية في القرن الهجري الثالث، وكان الغاية من كتابتها وإعادة صياغتها ترمي إلى أغراض خاصة، ولذلك نشاهد فيها تسلل الكثير من المعتقدات الإسلامية، بما فيها مفهوم المنقذ وجزئياته.

وبالتالي فإننا ندعى أن أصل الديانة الزرادشتية، إذا أمكن اعتبارها ديناً سماوياً، واعتبرنا الإيمان بالموعد من التعاليم السماوية، لا مندوحة لنا من القول بأن هذه العقيدة هي الكثير من الجزئيات والخصائص متأثرة بالعقيدة المهدوية الواردة في المصادر الإسلامية.

## الخواص

- (١) جيمز دارمستير (١٨٤٩ - ١٨٩٤): كاتبٌ وباحثٌ وعالمٌ آثارٌ فرنسيٌّ. ولد لأبٍ يهوديٍّ تعود أصولهما إلى مدينة دارمشتات الألمانية، ومنها اكتسبت الأسرة لقبها. أكمل دراسته في باريس، وحيث كان مشغوفاً بالعلوم الشرقية فقد أوقف حياته على البحث والتحقيق في هذا المجال. المُرَبُّ.
  - (٢) جيمز دارمستير، مهديٌّ أُذْ صدر إسلام تا قرن سیزده: ٥، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن جهان سوز، انتشارات چاپ رنگین، ١٣١٧ هـ.ش.
  - (٣) السيد ثامر هاشم العميدى، در انتظار قفنوس، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مهدي علي زاده، مؤسسة آموزش ویژوهش إمام خمینی، ط١، قم، ١٣٧٩ هـ.ش.
  - (٤) جيمز دارمستير، مهديٌّ أُذْ صدر إسلام تا قرن سیزده: ١٨.
  - (٥) إجناس جولسيهير، العقيدة والشريعة في الإسلام: ٢٢٨.
  - (٦) علي أصغر مصطفوي، سوشیات يا سیر آندیشه ایرانیان درباره موعد آخر الزمان: ١٠ . ٢٠ (مصدر فارسي).
  - (٧) انظر: منظر حسين، ذهنیت مستشرقین وأصالت مهدویت، انتشارات آفاق، طهران، ٣ هـ (مصدر فارسي).
  - (٨) انظر: محمد تقی راشد محصل، نجات بخشی در آدیان: ٤، انتشارات منیر، ١٣٧٤ هـ.ش؛ رضی هاشم، سوشیات موعد مزدیسان زرتشتی: ٩، انتشارات بهجت، ١٣٨٩ هـ.ش (مصدر فارسي).
  - (٩) علي أصغر مصطفوي، أسطوره سوشیات: ٥٢، انتشارات فرهنگ دهدزا، طهران، ١٣٨١ هـ.ش (مصدر فارسي).
  - (١٠) انظر: حسن رضائي باغ بيدى، مقاله سوشیانت در اوستا، منشور في مجلة (مقالات وبررسى ها) العلمية التحقیقیة، العدد ٦٤: ١٠٣ - ١١٤، ١٠٧، شتاء عام ١٣٧٧ هـ.ش (مصدر فارسي).
  - (١١) انظر: علي أصغر مصطفوي، أسطوره سوشیات: ٥٣ - ٥٤، طهران، ١٣٨١ هـ.ش.
  - (١٢) واسمه الفارسي (جاتها)، جمع (جات)، معنى: أشودة. ويحتوي هذا الكتاب على سبعة عشر نشيداً، وكانت هذه الأناشيد تعدّ قديماً من كلمات زرادشت ذات المضمون التعليمي والحكمي لجوهر دينه. المُرَبُّ.
- إن جزءاً صغيراً من اليستنا يعدّ واحداً من الأجزاء الخمسة الراهنة لأفستا. وهذا القسم يعدّ من **نطوح معاصرة** - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م. هـ

- أقدم أجزاء الأفستا، والمعروف أنه يحتوي على أناشيد زرادشت (هاشم رضي، أوستا كهن ترين گنجنه مكتوب إيران باستان: ١٠٣) (مصدر فارسي).
- (١٢) انظر: حسن رضائي باغ بيدي، مقاله سوشيان در أوستا، منشور في مجلة (مقالات وبررسی علمية التحقیقیة، العدد ٦٤: ١١٤، شتاء عام ١٣٧٧هـ.ش (مصدر فارسي).
- (١٤) الأفستا، يسنه هات، الفصل ٣٠، الفقرات ٢ و ١؛ والفصل ١٠، الفقرة ٤٦.
- (١٥) انظر: هاشم رضي، سوشيان موعد مزديسان زردشتی: ١٤، انتشارات بهجت، ١٣٨٩هـ.ش (مصدر فارسي).
- (١٦) انظر: يسنا (الفصل ٢٤، الفقرة ٥). وفي فندیداد (الفصل ١٩، الفقرة ٥)، وفي فروردین يشت (القسم ١، الفقرة ٧).
- (١٧) يطلق مصطلح يشت على أطول جزء من الأفستا الجديدة، وهو يحتوي على واحد وعشرين نشيداً في مدح آلهات الخير الإيرانية القديمة.
- (١٨) الأفستا، فروردین يشت، الفقرة ١٢٨.
- (١٩) الأفستا، زامیاد يشت، الفقرات ٩٢ و ٩٣ و ٩٥ و ٩٦.
- (٢٠) انظر: علي أصغر مصطفوي، سوشيان: ٥٩، طهران، ١٣٨١هـ.ش؛ هاشم رضي، سوشيان موعد مزديسان زردشتی: ١٠، انتشارات بهجت، طبعة عام ١٣٨٩هـ.ش.
- (٢١) الدينکرد أو الدينکرت: كتاب ضخم باللغة الفارسية الوسيطة (البهلوية)، يعود تأليفه إلى القرن الهجري الثالث، وبعدّ من أكبر وأهم الكتب الزرادشتية، وقد اشتمل في الأصل على تسعه كتب، وقد منه الكتابان الأولان وشطرٌ من الكتاب الثالث. وقد تعاقب على تأليفه شخصان، وهما: (آذر فرنينغ فرخزادان) و(آذرباد أمیدان). وقد قام الأخير بتحرير الكتاب من جديد، وأضاف إليه الكتاب التاسع.
- (٢٢) انظر: الأفستا، الفصل العاشر، الكتاب السابع.
- (٢٣) يمكن تفسير الا (بندھشن) بمعنى: (الخلق الأولى)، وهو كتاب تم تأليفه في القرن الثالث الهجري من قبل (فرنینغ دادویه). وهو، بالإضافة إلى أبحاث كيفية الخلق، يشتمل على إشارات تفصيلية حول النجوم.
- (٢٤) الضحاک: اسم مارد شيطاني يعمل لصالح أهريمان (إله الشر)، وتشير الأساطير الإيرانية القديمة إلى أنه قد استولى على إيران ظلماً وعدواناً، وأنه أباد الكثير من قوات يزدان (إله الخير)، وأن مقتله سيشكل واحداً من علامات ظهور سوشيان في المصادر الزرادشتية. (انظر: د. محمد جعفر ياحقی، فرهنگ أساطیر در أدبیات فارسی).
- (٢٥) انظر: مهدی متولیان، سوشيان ها یا موعدان نجات بخش دین زدشت، أطروحة على مستوى الماجستير من جامعة طهران، سنة ١٣٧٥هـ.ش.
- (٢٦) انظر: محمد حسين مردانی نوکده، مقال بعنوان: مصلح موعد در اقوام وملل جهان، منشور في شهرية موعد، العدد ٧٩.
- (٢٧) الفندیداد تعنى القوانين الموضوعة إلى الضد من الشر، وهو من المنسك الخامسة في كتاب نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م. ١٤٢٩هـ

الأفستا الجديدة، وأكثرها يتناول الأحكام الفقهية (المتعلقة على المسائل الصحية والدينية).

(٢٨) انظر: الأفستا، فنديداد، الفصل ٥، الفقرة ١٩.

(٢٩) أحد كتب الزرادشتين، تعود نسخته الأصلية بحسب المحققين، من أمثل: صادق هدایت والدكتور ویست، إلى ما قبل مرحلة الأشكانيين، يُبَدِّلُ أن نسخته الراهنة بناء على تحقيقها ليس هي النسخة الأصلية، وإن هناك الكثير من التحرير الذي طالها. انظر: صادق هدایت، زند وهومن یسن (کارنامه أردشير پاپکان): ٢٧، ١١.

(٣٠) انظر: أسد الله هاشمي شهیدی، ظهور حضرت مهدي عليه السلام آز دیدگاه إسلام، مذاهب وملل جهان: ٣٥٢، انتشارات مسجد جمکران.

(٣١) الروایات البهلویة. يعود تأليف هذا الكتاب بدوره إلى القرن الهجري الثالث.

(٣٢) انظر: ابن أبي العذيد، شرح نهج البلاغة ١٩: ٢٩، انتشارات مكتبة المرعشی النجفي.

(٣٣) الْحُرُّ العَالَمِيُّ، إثبات الهداة بالنصول والمعجزات ٥: ٢٠٩؛ الطوسي، كتاب الفیبة للحجۃ: ٢٧٢، تصحیح: عبد الله الطهراني، وعلی احمد ناصح، انتشارات دار المعارف الإسلامية، طبعة عام ١٤١١هـ.

(٣٤) انظر: المصدر السابق ٥: ٥٢.

(٣٥) انظر: السيد هاشم البحرياني، المحجة في ما نزل في القائم من الحجۃ، حيث ذكر هناك أكثر من ١٢٠ آیة من القرآن في ما يتعلّق بالمهدي الموعود.

(٣٦) الشیف الرضی، نهج البلاغة، الكلمات القصار، الحکمة رقم ٢٠٩، تصحیح: محمد بن الحسین صبحی الصالح، انتشارات هجرت، قم، ١٤٠٤هـ.

(٣٧) ابن أبي العذيد، شرح نهج البلاغة ١٩: ٢٩.

(٣٨) انظر: السجستانی، مناقب الشافعی، هامش اسم محمد بن خالد الجندي، الراوی لحدث (لا مهدي إلا عیسی بن مریم) المختلق؛ الکنجی الشافعی، البیان في أخبار صاحب الزمان، آخر الباب الحادی عشر؛ ابن حجر العسقلانی، تهذیب التهذیب ٩: ١٢٥.

(٣٩) انظر على سبيل المثال: أخبار المهدی، لعبد بن يعقوب الراونجي(٢٥٠هـ)؛ والأربعون في المهدی، ونعت المهدی، ومناقب المهدی، لأبی نعیم احمد بن عبد الله الإصفهانی(٤٢٠هـ)؛ والبیان في أخبار صاحب الزمان، لمحمد بن يوسف الکنجی الشافعی(٤٥٧هـ)؛ وغيرها من الكتب الأخرى.

(٤٠) انظر: علي بن عيسی الأربلي. کشف الغمة في معرفة الأنتمة ٢: ٤٧٦، تصحیح: هاشم رسولی محلاتی، انتشارات بنی هاشمی (الطبعة القدیمة): سنن أبي داود السجستانی ٢: ٢٠٩، ح ٤٢٨٢، انتشارات دار الفكر، بيروت، ١٤١٠هـ.

(٤١) انظر: الأفستا، الفقرتان ٩٢ و٩٣؛ الأفستا، فروردین یشت، القسم ١، الفقرة ٧؛ الطوسي، كتاب الفیبة للحجۃ: ١٨٤.

(٤٢) انظر: الأفستا، فروردین یشت، الفقرة ٦٢، وفروردین یشت، الفقرات ١٢٨ - ١٢٩: الإربلي، کشف الغمة في معرفة الأنتمة ٢: ٤٧٦؛ سنن أبي داود السجستانی ٢: ٣٠٩، ح ٤٢٨٢.

(٤٣) انظر: نوشیروان، دار بار بهمن، صد در نشر وصد در بندهشن: ٢٥؛ الطوسي، كتاب الفیبة

للحجّة: ٢٤٣

- (٤٤) انظر: الأفستا، فروردين يشت، الفقرة ٦٢، وفروردين يشت، الفقرات ١٢٨ - ١٢٩؛ الحُرُّ العاملِي، إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات ٥: ١٠٤.
- (٤٥) انظر: حميد رضا نگهان، واکاوی اسٹوڑہ ضحاک، فصلیة أدبیات فارسی، الصادرة عن الجامعة الإسلامية الحرة في مشهد؛ جیمز دار مستیر، مهدي از صدر إسلام تا قرن سیزده: ١٨.
- (٤٦) انظر: الأفستا، يشت ها، القسم الرابع عشر؛ الإربلي، کشف الغمة في معرفة الأئمة ٢: ٤٧٦.
- (٤٧) انظر: الأفستا، فقرة هشن، الفصل الحادي عشر، الفقرة ٦؛ الأفستا، فروردين يشت، الفقرة ١٢٨؛ محمد بن إبراهيم النعmani، الفیبة: ٢٧٩، تصحیح: علی أكبر الفخاری، انتشارات نشر الصدوّق، ١٣٧٩هـ؛ الحُرُّ العاملِي، إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات ٥: ١٩١.
- (٤٨) انظر: رقیة بهزادی، بند هش هندي، نص باللغة الفارسية الوسيطة (البهلوية الساسانية)؛ مؤسسة الدراسات والتحقيقات الثقافية ١٣٦٨هـ.ش: علی أصغر مصطفوی، سوشیانت: ١٧٦.
- (٤٩) انظر: الأفستا، زند بهمن یسن، الفصل ٩، الفقرات ٩ - ١٢، ٩.
- (٥٠) انظر: الأفستا، يشت ها، الفقرة ١٠٠؛ النعmani، الفیبة: ٢٧٩. وفي المصادر الإيرانية القديمة تم التعريف بخمسة عشر رجلاً وخمس عشرة امرأة من أنصار سوشیانت.
- (٥١) انظر: الأفستا، زامیاد يشت، الفقرتان ٩٢ - ٩٣؛ محمد باقر المجلسی، المهدی الموعود في الجزء الحادي والخمسين من بحار الأنوار: ١١٣٥، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علی دوانی، انتشارات إسلامیة.
- (٥٢) السيد فضل الله میر دھقان، تطبيق دو موعد در إسلام وزرتشت، اللجنة العلمية لمؤتمر العقيدة المهدوية العالمي؛ الطوسي، کتاب الفیبة للحجّة: ٤٧٤؛ المفید، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد: ٢: ٢٨٤، تصحیح: مؤسسة آل البيت<sup>ع</sup>، انتشارات مؤتمر الشیخ المفید: ١٤١٣هـ.
- (٥٣) انظر: الكلینی، الكافي ١: ١٧٨، باب أن الأرض لا تخلو من حجّة.
- (٥٤) انظر: الصدوّق، کمال الدين وتمام النعمة ٢: ٢٨.
- (٥٥) انظر: ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والنحل ١: ٣٧٢.
- (٥٦) انظر: أحمد أمین المصري، ضحى الإسلام: ٣٠١، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عباس خليلي.
- (٥٧) انظر: مهدي متولیان، سوشیانت ها یا موعدان نجات بخش دین زرتشت، أطروحة على مستوى الماجستير من جامعة طهران: ١٣٧٥هـ.ش؛ هاشم رضی، سوشیانت موعد مزدیستان زرتشتی: ١١، انتشارات بهجهت، ١٣٨٩هـ.ش.
- (٥٨) انظر: هاشم رضی، سوشیانت موعد مزدیستان زرتشتی: ١١.
- (٥٩) انظر: جیمز دارمستیر، مهدي از صدر إسلام تا قرن سیزده: ٥، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن جهان سوز، انتشارات چاپ رنگین: ١٣١٧هـ.ش.
- (٦٠) انظر: سید رضی موسوی گیلانی، مهدویت از دیدگاه دین پژوهان غربی، انتشارات بنیاد نصوص معاصرة - السنة الثالثة عشرة - العدد الواحد والخمسون - صيف ٢٠١٨ م. ١٤٣٩هـ

- فرهنگی حضرت مهدي موعود، ط٢، ١٣٩٠ هـ.ش.
- (٦١) انظر: الأفستا، هات ٤٤، الفقرة ١١.
- (٦٢) انظر: كشمیری فانی (اللا محسن)، دستان المذاهب: ٧٨، إعداد: علي أصغر مصطفوی، انتشارات ندا، ط١، طهران، ١٣٦١ هـ.ش؛ ناصر مکارم الشیرازی وآخرون، تفسیر نمونه (تفسیر الأمثل) ١٢، ١٥، دار الكتب الإسلامية، قم.
- (٦٣) انظر: الأفستا، قدیداد، القسم ١٩: العهد القديم، التلمود والعهد الجديد، إنجلیل متى، الفقرتان ٢٢ و٣٠، نقلأ عن: تاريخ جامع مسيحيت، جان بي ناس، ترجمه إلى اللغة الفارسية على أصغر حكمت؛ القرآن الكريم، الجاثیة: ٢٦، وغير ذلك.
- (٦٤) انظر: مهدي ملايري، تاريخ وفرهنگ إیران در دوران انتقال آز عصر ساساني به عصر إسلامي ٦: ٢٢٦، انتشارات توس، ط١، ١٣٧٩ هـ.ش؛ عبد الرحيم گواهی، جهان مذهبی آدیان در جوامع إمروز، نشر فرهنگ إسلامی، ط١، ١٣٨٤ هـ.ش؛ القرآن الكريم، المؤمنون: ١٠٠.
- (٦٥) انظر: الأفستا، هات ٥١، الفقرة ١٢، والقسم ١٣٠ - ١٣١؛ المجلس، بحار الأنوار ٨: ٦، باب الصراط.
- (٦٦) انظر: فرنگ مهرو، دیدی نو آز دینی کهن، انتشارات جامی، ط١، طهران، ١٣٧٤ هـ.ش؛ العهد القديم، المزامير، ١٣: ٨٨؛ میدرارش تھیلیم، المرتبط بالفقرة السابعة من المزمور ١١: ٥١؛ العهد الجديد، إنجلیل متى، ٢٦: ٤١ - ٤٦، نقلأ عن: فرنگ آدیان جهان، تأليف: هینزل جان آر، مرکز مطالعات وتحقيقیات آدیان ومذاهب، ١٣٦٨ هـ.ش؛ القرآن الكريم، فاطر: ١.
- (٦٧) انظر: کریستان سن به آرثر، إیران در زمان ساسانیان: ٥٩، انتشارات دینی کتاب، ترجمه إلى اللغة الفارسية؛ رشید یاسمی، مقالة (أوصاف وباري گران خداوند در أوستا وعهد عتیق)، بقلم: حسين حیدری و محمد آقاچانی، مجلة آدیان وعرفان، صيف عام ١٣٩١ هـ.ش.
- (٦٨) انظر: عباس قدیانی، فرنگ جامع تاریخ إیران، انتشارات أرون، نرم آفzar تاریخ إیران إسلامی ٢: ٨٤٦؛ إحسان یار شاطر، حضور إیرانی در جهان إسلام، انتشارات مروارید، ١٣٨١ هـ.ش؛ القرآن الكريم، البقرة: ١٨٣.
- (٦٩) انظر: العهد القديم، كتاب النبي دانيال: ١٥٦٧، الفقرة ١ - ٣، ترجمه إلى اللغة الفارسية: فاضل خان الهمدانی؛ العهد القديم، أشعیا، الباب ١١، الفقرات ١ - ٨، والباب ٤٢، الفقرات ١ - ٢٠، الفقرات ١٢ - ٢٣؛ الإربلي، کشف الغمة في معرفة الأئمة ٢: ٤٧٦.
- (٧٠) انظر: ناصر مکارم الشیرازی وغيره، تفسیر نمونه (تفسیر الأمثل) ١٦: ١٦.
- (٧١) السيد هاشم البعراني، البرهان في تفسیر القرآن ٤: ٢٥٤، انتشارات مؤسسة البعثة، ١٣٧٤ هـ.ش.
- (٧٢) انظر: السجستانی، مناقب الشافعی، ذیل اسم: محمد بن خالد الجندي راوي حدیث (لا مهدي إلا عیسی بن مریم) المخلق؛ الکنجی الشافعی، البيان في أخبار صاحب الزمان، آخر الباب ١١؛ ابن حجر العسقلانی، تهذیب التهذیب ٩: ١٢٥.

- (٧٣) كتاب سليم بن قيس الهلالي ٢: ٥٦٧، انتشارات الهدى، ١٤٠٥هـ.
- (٧٤) المجلسي، بحار الأنوار للدرر أخبار الأئمة ٢٢: ٢٥٧، انتشارات دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٣هـ؛ مهدي الفتلاوي، مع المهدى المنتظر في دراسة مقارنة بين الفكر الشيعي والسنن، ١٦، انتشارات الدار الإسلامية، بيروت، ٢٠٠١م.
- (٧٥) تاريخ الديانة الزرادشتية.
- (٧٦) ماري بويس، تاريخ كيش زرتشت ٢: ٧٢، ترجمه إلى اللغة الفارسية: همایون صنعتی زاده، انتشارات سترده، طهران، ١٣٩٣هـ.ش.
- (٧٧) انظر: المصدر السابق ١: ١٢٩؛ فرهنگ جامع تاريخ إیران ١: ١٥٣.
- (٧٨) انظر: ماري بويس، تاريخ کيش زرتشت ٢: ٢٨.
- (٧٩) نقلًا عن مقال: (تأثير یینش زرتشت بر فرهنگ بشري در نگاه آنديشمندان جهان) (مصدر فارسي).
- (٨٠) سطوع وأفول الديانة الزرادشتية.
- (٨١) أورسي زينر، طلوع وغروب زرتشتي گري، ترجمه إلى اللغة الفارسية: تيمور قادری، انتشارات أمير كبير، ط٢، طهران، ١٣٨٤هـ.ش.
- (٨٢) إبراهيم پور داود، يادداشت‌های کات‌ها: ٣٠٢، انتشارات أساطیر، ط١، طهران.
- (٨٣) انظر: جان بي ناس، تاريخ جامع أدیان: ٤٨، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي أصغر حکمت، انتشارات پیروز وانتشارات علمی فرهنگی.
- (٨٤) انظر: ماري بويس، تاريخ کيش زرتشت ٢: ٢٨.
- (٨٥) انظر: أورث كريستيان سن، إیران در زمان ساسانیان: ٩٢، ترجمه إلى اللغة الفارسية: رشید یاسمی، انتشارات دنیای کتاب، ١٣٦٨هـ.ش.
- (٨٦) انظر: أورس زینر، مغان: ٢١؛ جیمز دارمستیر، مهدي از صدر اسلام تا قرن سیزده: ٤ . ٥، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن جهان سوز؛ أورث كريستيان سن، إیران در زمان ساسانیان: ١٦٣ . ١٦٤، ترجمه إلى اللغة الفارسية: رشید یاسمی.
- (٨٧) انظر: المصدر السابق: ٢١٠.
- (٨٨) في العهد الساساني تم ابتكار أبجدية من الزبورية والبهلوية، كتب بها الأفستا، وتمت تسمية هذه الأبجدية بالأبجدية الأفستانية أو دين دبيرة. المغرب.
- (٨٩) انظر: إبراهيم پور داود، کهن ترین کتاب آسمانی در زمان إیران باستان: ٤٥٧، انتشارات دنیای کتاب، ط١، طهران، ١٣٩٣هـ.ش.
- (٩٠) انظر: إبراهيم پور داود، کات‌ها: ٤٩.
- (٩١) النصوص الشرقية والتراجم الزرادشتية.
- (٩٢) هاشم رضي، متون شرقی وسنتی زرتشتي ١: ٢١، انتشارات بهجت.
- (٩٣) أورسي زینر، طلوع وغروب زرتشتي گري: ٢٠، ترجمه إلى اللغة الفارسية: تيمور قادری.
- (٩٤) (إیران في الحقبة الساسانية).

- (٩٥) أورثر كريستيان سن، إيران در زمان ساسانيان: ٩٢، ترجمه إلى اللغة الفارسية: رشید باسمی.
- (٩٦) إحسان يار شاطر، حضور إيراني در جهان إسلام: ٣٢، انتشارات مروارید، ١٤٨١ هـ.ش (مصدر فارسي).
- (٩٧) نقلأ عن: ستیز وستایش: ٨٠؛ مقالة بشأن دینکرت، بقلم: محمد رضا نظري.
- (٩٨) (سوشیانت المنقد الإیرانی، بشأن الكتابات الزرادشتية و اختلاق روایاتها).
- (٩٩) سید حسن آصف آگاه، سوشیانت منجی إیرانویج: ٢٥٧، انتشارات آینده روشن.
- (١٠٠) فرهنگ مهر، دیدی نو از دیتی کهن: ١٠٩، انتشارات جامی، ٦١، طهران، ١٣٧٤ هـ.ش.
- (١٠١) المصدر السابق: ٣٢.
- (١٠٢) انظر: إحسان يار شاطر، حضور إيراني در جهان إسلام: ٣٤، ١٤٨١ هـ.ش (مصدر فارسي).
- (١٠٣) شاؤول شاخت، از إیران زرتشتی تا إسلام: ٣٤٥، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مرتضی ثاقب فر، انتشارات ققنوس، ١٤٨١ هـ.ش.
- (١٠٤) انظر: هاشم رضي، متون شرقی و سنتی زرتشتی ١: ٢١، انتشارات بهجت.

# نقد برهان اللطف وتطبيقاته في إثبات ضرورة الإمامة

الشيخ أمير غنوسي<sup>(\*)</sup>

أ. محمود زارعي بلشتني<sup>(\*\*)</sup>

ترجمة: حسن بن مطلق

## المقدمة —

كانت قاعدة اللطف ولا تزال موضع اهتمام جميع المتكلمين الإسلاميين منذ العصور الأولى، ومنهم من أفرد بعض الكتب في موضوع هذه القاعدة، حيث نجد مختلف الأبحاث في صحتها، والنتائج المترتبة عليها. وتكون أهمية هذه القاعدة في الآثار المترتبة عليها، من قبيل: وجوب التكليف الشرعي، ووجوب بعث الرسل، ووجوب عصمة الأنبياء، ولزوم الوعد والوعيد، وبحث الشرور (حسن الآلام الابتدائية)<sup>(١)</sup>. إن هذه القاعدة متفرعة عن الحُسْن والقُبْح العقليين<sup>(٢)</sup>. وإن الشرح البسط لهذه القاعدة هو أن الله سبحانه وتعالى يجب أن يتاطف على عباده، ولكن هل كل لطف واجب؟ وما هو المراد من اللطف ووجوبه على الله تعالى؟ وما هي طرق تشخيص اللطف الواجب؟ وما هي أدلة هذه القاعدة؟ وهل هناك جذور لهذه القاعدة في القرآن الكريم والسنة المطهرة؟ وما هي هواجس العلماء في هذا البحث؟ ولماذا يصرّون على الدفاع عن هذه القاعدة أو مخالفتها؟ وما هي الانتقادات التي تم إيرادها على هذه القاعدة؟ وما مدى قوّة هذه الانتقادات؟ وهل يمكن لنا أن نغلق ملفّ هذه القاعدة بعد ذكر بعض الأمثلة على سبيل النقض، دون الإجابة عن هذه الأسئلة؟

(\*) أستاذ مساعد في مركز الثقافة والفكر الإسلامي للأبحاث في قم.

(\*\*) باحث في مجال الفلسفة والكلام الإسلامي.

إن اللطف باختصار؛ حيث يساعد المكلف على طاعة الله . بمعنى أنه يقرب العبد من القيام بالعبادات .. يسمى مقرّباً، وإذا حصل بفقده نقض للفرض . أي إذا لم يؤت بالعبادة من دونه ، أو تم تحصيل العبادة بوجوده . يسمى محصلاً . وسوف يأتي أن المراد من اللطف في هذه القاعدة هو المعنى الثاني . وسوف نسعى في هذا المقال إلى الإجابة عن الأسئلة المتقدمة ، من خلال بيان جميع النظريات المطروحة بشأن تعريف اللطف ، وقاعدة اللطف ، وأداتها ، والاعتراضات الهمة عليها ، عرضاً وتبوياً ، لنتقل بعد ذلك إلى الاستدلال على الرأي المختار . وفي نهاية المطاف نذكر الدليل العقلي على إثبات نسب الإمام على أساس قاعدة اللطف ، ورده . يقوم التأكيد في هذا المقال على أدلة عدم إمكان الاستناد إلى قاعدة اللطف ، وكذلك على مناقشة أدلة هذه القاعدة على صيغة الشكل الأول من القياس . وباختصار يمكن القول : إن أدلة قاعدة اللطف مجروبة ، أو إنها في الحد الأدنى لا يمكن التعويل عليها في إثبات مصاديق اللطف ، وبذلك تكون الآثار والنتائج المترتبة على هذه القاعدة باطلة .

### **ما هو اللطف؟**

جاء في كتب اللغة أن «اللطف» يعني: البر، والإكرام، والرفق، والمداراة، والمرودة، والرأفة، والإهداء<sup>(١)</sup>.

وقد ورد استعمال اللطف في الآيات والروايات كصفة لله سبحانه وتعالى، بمعنى: العلم النافذ، والتزه عن التجسيم، وعدم إمكانية إدراك كُنه الله، ودقة الصنع، والتدبير، والإحسان والجود<sup>(٢)</sup>.

واللطف في مصطلح المتكلمين على قسمين، وهما: اللطف المحصل؛ واللطف المقرب . كما أن اللطف تعاريف أخرى، ستأتي على ذكرها تباعاً . واللطف صفة فعل الله المنبثق عن الحكمة أو الجود والإحسان<sup>(٣)</sup>.

### **اللطف المقرب**

لقد تم تعريف اللطف المقرب على النحو التالي: «اللطف هو ما يكون المكلف

معه أقرب إلى فعل الطاعة، وأبعد من فعل المعصية، ولم يكن له حظ في التمكين، ولم يبلغ حد الإلقاء<sup>(٦)</sup>.

إن أساس هذا التعريف هو التقريب نحو الطاعة، وعليه إجماع كافة المتكلمين من العدلية تقريباً<sup>(٧)</sup>.

وهناك من تجاهل ذكر قيد الإلقاء والتمكين أو أحدهما في تعريفه؛ وذلك لأنهم يعتبرون قوام التعريف بالمقريبة إلى الطاعة، وأضافوا قيداً آخر. واللاهيجي ذكر جميع القيود مرة واحدة<sup>(٨)</sup>، وفي موضع آخر<sup>(٩)</sup> أثر عدم الإشارة إليها.

إن بعض المعتزلة لم يذكروا قيد التمكين والإلقاء في تعاريفهم، ومن بين هذه التعريف ما يلي:

ـ «ما يقرب من الطاعة، ويقوّي داعيه إليها»<sup>(١٠)</sup>.

ـ «اللطف ما يقرب العبد من الطاعة، ويبعده عن المعصية»<sup>(١١)</sup>.

ـ «ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار أو إلى ترك القبيح»<sup>(١٢)</sup>.

إن اللطف في مصطلح القوم عبارة عن الأمر الذي يقرب المكلف من الإتيان بالتكليف.

وهناك من لم يأت بقيد الإلقاء أيضاً، واعتبر ذلك زائداً. ومن هنا فقد اعتبر المقريبة من الطاعة جنساً في التعريف، وشرط عدم التمكين فصلاً في التعريف<sup>(١٣)</sup>. كما أن بعض المعتزلة بدورهم لم يشيروا إلى قيد شرط التمكين<sup>(١٤)</sup>.

الحق هو أن «اللطف» جنس، و«المقريبة من الطاعة» فصل في التعريف، وأما القيدان الآخران فهما زيادة توضيحية؛ لأن شرطية عدم التمكين هو من لوازم المقريبة؛ إذ لو لم يكن التمكين موجوداً لن يكون هناك تكليف حتى يكون هناك مورداً للتقريب. ولذلك فإن فرض التقريب يقوم على شرط عدم التمكين. وحيث إن الطاعة أمر اختياري فالشرط في تحققه عدم الإلقاء. وسوف نبحث في هذه المقالة مختلف تعاريف اللطف.

## اللطف المحصل

إن اللطف المحصل هو الذي يوجد به يُقدم المكلف على الطاعة باختياره، ومن

دونه لا يُقبل على الطاعة. وإن عنصر الاختيار في التعريف هو للامتياز من شرط تمكّن التكليف؛ إذ إن الطاعة لا تتحقق من دون تحقق الشرط، إلا أن الشخص في مثل هذه الحالة مجبر على عدم الطاعة: «هو ما يحصل عنده الطاعة من المكلف على سبيل الاختيار، ولو لاه لم يُطعِّم، مع تمكّنه في الحالين»<sup>(١٥)</sup>.

أما التعريف الأخرى فلا تختلف عن التعريف المتقدم كثيراً، وهي من قبيل: «اللطف أمر يفعله الله تعالى بالكافل، لا ضرر فيه، يعلم عند وقوع الطاعة، ولو لاه لم يُطعِّم»<sup>(١٦)</sup>.

. «أن يقع عنده الواجب، ولو لاه لم يقع، فيسمى توفيقاً»<sup>(١٧)</sup>.

. «هو كل ما يختار عنده المرء الواجب، ويتجنب القبيح»<sup>(١٨)</sup>.

. «إن اللطف هو ما يختار عنده الفعل الواجب أو الامتناع من القبيح»<sup>(١٩)</sup>.

. «اعلم أن اللطف ما دعا إلى فعل الطاعة، وينقسم إلى: ما يختار المكافل عنده فعل الطاعة؛ ولو لاه لم يختاره»<sup>(٢٠)</sup>.

كما أن القول المنسوب إلى المعتزلة هو: «ما يختار عنده المكافل الطاعة، ويسمى توفيقاً، أو يختار عنده ترك القبيح، ويسمى عصمة»<sup>(٢١)</sup>.

قام تعريف اللطف المحصل يكون بقييد: «إن كان تقع الطاعة، ولو لاه لم يُطعِّم».

إن اللطف المحصل يختلف عن شرائط التكليف والتمكين. وإن قيد الاختيار في التعريف المتقدم إنما هو للفرق بين اللطف وشرط التمكين؛ فتارة يتم اختيار الطاعة دون وجود لطف؛ وأما من دون شرط التمكين فلا تحصل طاعة. يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: «حال المكافلين قد تختلف في ذلك؛ ففيهم من يختار ذلك من دون لطف؛ وفيهم من يعصي على كل حال؛ وفيهم من اللطف يدعوه إلى اختياره على وجهه ولو لاه كان يعصي»<sup>(٢٢)</sup>.

إن الذي له حظ في التمكين. بناء على المصطلح المتقدم . ليس هو اللطف. قال العلامة الحلي في (كشف المراد): «وهذا بخلاف التكليف الذي يطيع عنده؛ لأن اللطف أمر زائد على التكليف، فهو من دون اللطف يتمكّن بالتكليف من أن يطيع

أو لا يطيع. وليس كذلك التكليف؛ لأن عنده يمكن من أن يطيع، وبدونه لا يمكن من أن يطيع أو لا يطيع. فلم يلزم أن يكون التكليف الذي يطيع عنده لطفاً<sup>(٣٣)</sup>.

لقد تم التصريح هنا والتأكيد على أن اللطف المحسّل هو غير التكليف، وغير شرط التكليف. ففي البداية توفر شرائط التكليف، ثم التكليف، وبعده اللطف. ومن هنا فإن الأمور التي تُعد شرطاً في تحقق أصل التكليف، من قبيل: العقل والبلوغ، ليست من اللطف المقرب أو المحسّل.

إن المتكلمين في ما يتعلّق بذكر هذين النوعين من اللطف ليسوا على وثيرة واحدة<sup>(٣٤)</sup>. فإن جميع العدلية قد ذكرت اللطف المقرب. وفي كتاب الياقوت، رغم ذكر اللطف المحسّل فقط في قسم التعريف، إلا أنه في إثبات الإمامة ذكر اللطف المقرب وتعريفه، قائلاً: «الإمامية واجبة عقلاً؛ لأنها لطف يقرب من الطاعة، ويبعد من المعصية»<sup>(٣٥)</sup>.

وقد اكتفى بعض المتكلمين بذكر اللطف المقرب فقط<sup>(٣٦)</sup>، وهناك من فسر اللطف بمعنى الجود والإحسان والكرم أيضاً، وقالوا بأن القاعدة ثابتة له<sup>(٣٧)</sup>. ولو اعتبرنا كتاب (النكت الاعتقادية) من تأليف فخر المحققين، وليس الشيخ المفید<sup>(٣٨)</sup>، فعندها لا يكون قد ذكر أي واحد من اللطفيين المذكورين<sup>(٣٩)</sup>. إن عدم الإشارة إلى أحد هذين اللطفيين المذكورين لا يشكّل دليلاً على عدم قبوله، بل إن عموم العدلية قائلون بهذين النوعين من اللطف. وبالالتفات إلى المصادر المتقدمة، فإن سياق الكلام، ومنه الأمثلة والأدلة المذكورة بشأن قاعدة اللطف. والذي تقدّم في قسم التقريرات من هذه المقالة ..، وكذلك بالالتفات إلى معنى هذين القسمين من اللطف، يكون المدعى المتقدم ثابتاً. وإن المثال الذي يتم ذكره في جميع الكتب هو: الضيف. فلو علمنا أن ضيفاً لن يحضر في المضيف إذا لم يجد نوعاً من الترحيب في الكلام وحسن الوفادة وجب على المضيف وصاحب الدعوة أن يقوم بواجب إكرام هذا الضيف والترحيب به، والا كان في عدم إكرامه نقضاً للغرض. وهناك من ذكر هذا المثال في سياق الاستدلال على قاعدة اللطف<sup>(٤٠)</sup>. إن قيد نقض الغرض يذكره جميع المتكلمين تقريباً

إلى جانب بيان اللطف، مع ذكر المثال على هذا القيد، الأمر الذي يثبت أن مرادهم لم يكن كلّ لطف، بل مرادهم هو خصوص اللطف المقرب، الذي يستوجب عدمه العصيان ونقض الغرض. وبذلك يكون عبارة أخرى عن قولهم: «إنْ كان تقع الطاعة، ولو لاه لم يُطعُ» في تعريف اللطف المحصل. وبالالتفات إلى أن تأليف كتاب (الياقوت) كان سابقاً لعصر الشيخ المفيد، وقد قام تلاميذه، من أمثل: السيد المرتضى في كتاب الذخيرة، والشيخ الطوسي في كتابه الاقتصاد، بتناول مفهوم اللطف الاصطلاحي، يثبت أن الشيخ المفيد كان يدؤره ناظراً إلى اللطف الاصطلاحي أيضاً. إن ذكر قيد العبث في دليل الشيخ المفيد على قاعدة اللطف يثبت أنه يرى أن مبني هذه القاعدة هو الحكمية أيضاً؛ لأنَّه يعتبر قبح نفي الغرض؛ إذ يقول: «لاستحالة تعلق وصف العبث به أو البخل وال الحاجة. وهذا مذهب جمهور الإمامية والبغداديين كافية من المعزلة»<sup>(٣١)</sup>.

وهناك تعريف آخر لخصوص اللطف المقرب، وهو: «القيام بما يكون محسلاً لغرض التكليف، بحيث لواه لما حصل الغرض منه». وقيل في تعريف خصوص اللطف المحصل: «القيام بالمبادئ والمقدمات التي يتوقف عليها تحقيق غرض الخلقة»<sup>(٣٢)</sup>. إن هذا التعريف غير مسبوق، ولا مقيبول<sup>(٣٣)</sup>. وبالالتفات إلى قوله تعالى: «وَمَا حَكَفَتِ الْجِنَّةُ وَالإِنْسَنُ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (الذاريات: ٥٦) يكون الغرض من الخلق هو العبادة (الطاعة)، والمراد من التكليف هو الطاعة (العبادة) أيضاً. وعليه لا فرق بين الغرضين والغايتين، ولذلك لا يكون هناك فرق بين التعريفين.

وهناك منْ عرف اللطف بأنه «إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه»، أو «بيان المصالح والماضد»، أو «مطلق الإحسان والإكرام والإنعمان»، وقال بثبوت القاعدة بالنسبة إلى هذه المعاني أيضاً<sup>(٣٤)</sup>. وقد اختار الشيخ المفيد المعنى الثالث. ييُدّ أن المعنى الثاني هو في الواقع شرط التكليف، والمعنى الأول هو العدل، ولم يقلُّ به أحدٌ من المتكلمين. وظاهر بعض العبارات يدلُّ على عدم التفريق بين قاعدة اللطف وقاعدة الأصلح، ومن هنا فإنَّهم يذكرونها في موضع واحد<sup>(٣٥)</sup>.

ما هو نوع الارتباط والاختلاف بين هذين النوعين من اللطف؟ إن اللطف المقرب

أعمّ مطلقاً من اللطف المحصل. فإن اللطف المحصل لطفٌ مقرّب، بحيث إن كان تقع الطاعة، ولو لاه لم تقع. وبعبارة أخرى: إن المقربية جنسٌ، والقيد الأنف فصله. وكما تقدّم أن ذكرنا فإن لازم كلام المتكلمين . ومن ضمنه الأمثلة وأنواع الاستدلال . يشكّل دليلاً وشاهداً على تأييد الادعاء المتقدم، وأن مرادهم من اللطف في قاعدة اللطف هو اللطف المحصل. ومن ذلك . على سبيل المثال . أن كتاب الياقوت في تعريفه للطف يشير إلى اللطف المحصل فقط، إلا أنه في وجوب نصب الإمام يستدلّ لذلك باللطف المقرب. فكيف يتم رفع هذا التناقض؟ وبالتالي ما هو مراد الكاتب من اللطف؟ إن قيد «يختل» في استدلاله يمثل عبارة أخرى لقيد «لو لاه لم يُطع» في تعريف اللطف المحصل. ومن هنا يكون مراده من اللطف هو اللطف المقرب الذي يحمل خصائص اللطف المحصل. وبعبارة أخرى: إنه يرى اللطف المحصل نوعاً من اللطف المقرب؛ إذ يقول: «الإمامنة واجبة عقلًا؛ لأنها لطفٌ يقرّب من الطاعة، ويبعد من المعصية، ويختل حال الخلق مع عدمها»<sup>(٣٦)</sup>.

إن الألف واللام في عبارة: «وقد يكون اللطف». الواردة في كتاب (كشف المراد) . بعد تعريف اللطف المقرب هي للعهد الذكري، وتعود إلى اللطف المقرب المذكور في الهامش المتقدم؛ وذلك أولاً: لأن مثال دعوة الضيف مصدق للطف المقرب أيضاً، ولم يذكر للطف المقرب مثال آخر؛وثانياً: إن القيود المستعملة في نص المثال . كما سبق أن ذكرنا . هي ذات القيود المذكورة في تعريف اللطف المحصل؛وثالثاً: إن الاستدلال الذي ذكر لقاعدة اللطف . بالالتفات إلى التقرير الثالث لهذه المقالة . لا ينطبق على اللطف المقرب، وإنما ينسجم مع اللطف المقرب إذا كان محصلًا.

وكذلك بالالتفات إلى التقارير الثلاثة الأولى للدليل على قاعدة اللطف ونقدتها في هذا المقال لا تكون هذه القاعدة ثابتة للطف المقرب البحث. وهناك من صرّح بهذا الادعاء: «فليس هنا لطfan مختلفان، بل كلاهما في الحقيقة أمر واحد، غير أنه إن ترتبت عليه الطاعة يكون محصلًا، فكونه مقرّباً فعل الله سبحانه، وأما كونه محصلًا فهو أمر انتزاعي يُنثرع منه بعد حصول الغاية»<sup>(٣٧)</sup>.

لماذا تم تقسيم اللطف إلى هذين القسمين فقط، ولم يذكر له قسم آخر؟ وما

هو الدليل أساساً على طرح هذين اللطفيين؟ وما هو الوجه في تسميتهم؟ يجب القول في الجواب: إن اللطف الحقيقي يجب أن يكون منسجماً مع الخلق والكمال الغائي للإنسان، وأن يقرّيه من هذا الكمال. إن كمال الإنسان . في رؤية القرآن والسنة والعقل . يكمن في التقرُّب من الله، وذلك من خلال العبادة (الطاعة)<sup>(٣٨)</sup>. ولذلك فإن قوام كلّ لطف يكمن في المقربة إلى الطاعة، أي كلّ ما يسهل الطاعة. يقوم مبني قاعد اللطف على أن الطاعة إذا لم يكن اللطف من دونها ممكناً فإن الحكمة أو الجود الإلهي يقتضي ضرورة هذا اللطف<sup>(٣٩)</sup>. إن كلّ ما يقرب الإنسان من كماله لطف، وحيث يكمن كمال الإنسان في عبادة و(طاعة) الله يكون كلّ ذلك من الألطاف المقربة. ومن هنا حيث يكون محلّ بحث المتكلمين في المرتبة الثانية بعد تحقق شرائط التكليف، ولا يجدون مندوجةً من طرح هذين اللطفيين، اللذين لهما في الواقع حقيقةً واحدة. وعليه في إطار هذا البحث (ضرورة اللطف لإمكان الطاعة) فإن كلّ لطف آخر يمكن افتراضه يعود إلى هذا المعنى. ويبدو من بعض شيوخ المعتزلة أنهم كانوا يعتبرون قاعدة اللطف في مطلق اللطف، دون التفريق بين أنواعه. ومن هنا فإن تقسيم اللطف إلى المقرب والممحض، واختلاف القاعدة في هذا الشأن، قد ظهر في مرحلة لاحقة<sup>(٤٠)</sup>.

ومن الجدير بالذكر أن هذين النوعين من اللطف (المقرب والممحض) في التعاليم الكلامية الإسلامية لا ربط لها بنوعي اللطف في التراث المسيحي، أي اللطف الأزلي<sup>(٤١)</sup> أو الابتدائي<sup>(٤٢)</sup>؛ واللطف الثانوي<sup>(٤٣)</sup>، بلهما مختلفان تمام الاختلاف. فاللطف الثانوي . خلافاً للطف الابتدائي . يمثل نوعاً من مكافأة الله لعباده تجاه عملهم وإيمانهم.

وهناك للطف في التراث المسيحي ثلاثة تفسيرات مختلفة<sup>(٤٤)</sup>.

### ما هي قاعدة اللطف؟

إن نصّ قاعدة اللطف يقول: «إن كلّ لطفٍ واجبٌ على الله»<sup>(٤٥)</sup>. وبطبيعة الحال لا شكَّ في صحة هذه القاعدة على نحو الموجبة الجزئية؛ إذ هناك الكثير من مصاديق

اللطف، ولا ربَّ في أن الله؛ طبقاً للأدلة العقلية والنقلية، لطيف<sup>(٤٦)</sup>، وأن لطفه دائم على العباد. وكلَّ منْ يعرف نفسه لا يشكَّ لحظةً واحدةً في لطف الله: «منْ عرف نفسه» بأنه لم يرتكب بعض التكاليف إلا باللطف، وهو ما يقرِّيه إلى الطاعات ويبعُدُه عن المنهيات، «فقد عرف ربَّه» بأنه يجب عليه اللطف، وإلا يكون ناقضاً له<sup>(٤٧)</sup>. ومحلُّ البحث في كليَّة هذه القاعدة.

### توضيح موضوع قاعدة «اللطف»—

تقدَّم توضيح المراد من اللطف بالتفصيل في القسم الخاص ببيان معنى اللطف، وقلنا هناك: إن لازم كلام المتكلمين هو أن هذه القاعدة خاصة باللطف المحصل، بمعنى اللطف المقرب الذي «إنْ كانَ تقع الطاعة، ولو لاه لم يُطِعْ». وسوف نذكر في بيان ونقد التقريرين الأوَّلين أن استعمال هذه القاعدة بشأن اللطف المقرب ليس صحيحاً. وقد صرَّح البعض بهذا المدعى؛ إذ قال: «إن القول بوجوب اللطف في المحصل أوضح من القول به في المقرب»<sup>(٤٨)</sup>.

وهناك . بطبيعة الحال . منْ اعتبر جريان هذه القاعدة للطف بمعنى الجود والكرم والإحسان الإلهي أيضاً<sup>(٤٩)</sup>. إن هذا المعنى من اللطف، الذي له منْ يخالفه «الظاهر لا»<sup>(٥٠)</sup>، سوف نعمل على نقاده في قسم التقريرات. كما سنأتي في قسم نقد استعمال هذه القاعدة على تناول بحثٍ بشأن المراد من اللطف، وما إذا كان المراد منه هو اللطف الواقعي وال حقيقي (مقام الثبوت) أو اللطف العلمي (مقام الإثبات)؟

### توضيح محمول قاعدة «الوجوب»—

إن الوجوب في هذه القاعدة بمعنى الوجوب عن الله ، وليس الوجوب على الله<sup>(٥١)</sup>. إن الوجوب هنا ليس بمعنى تحديد التكليف والإلزام والإجبار، بل بمعنى الضرورة الناشئة من اتصف الله بالحكمة أو الجود. كما استعمل بمعنى ما يكون تركه مستحضاً للذمّ أيضاً: «وفسروا الوجوب عليه بأنه لا بدّ<sup>(٥٢)</sup> أن يفعله؛ لقيام الداعي، وانتفاء الصارف، وتارةً بأن لتركه مدخلاً في استحقاق الذمّ»<sup>(٥٣)</sup>.

### **توضيح نسبة العمل في قاعدة «الواجب» —**

إن الحكم بوجوب هذه القاعدة يعود بجذوره إلى قاعدة الحُسْن والقُبْح العقليين، فهي من لوازمه<sup>(٥٤)</sup>. إن وجوب اللطف بمعنى أنه إذا كان الشيء واجباً بوصفه مصداقاً للطف أمكن الحكم بوجوده. كما يعود طرح هذه القاعدة بجذوره إلى الآيات والروايات أيضاً<sup>(٥٥)</sup>.

### **المخالفون لقاعدة اللطف —**

يمكن تقسيم الانتقادات على قاعدة اللطف إلى أربعة أقسام، وهي:

أ. انتقاد متن القاعدة.

ب . الانتقادات التي تستهدف مضمون الاستدلال على القاعدة (مقدمات القياس).

ج. الانتقادات الناظرة إلى نتائج ولوازم هذه القاعدة.

د . الانتقادات التي لا تعنى بدراسة ومناقشة أدلة هذه القاعدة، بل ترى الاستدلال إلى هذه القاعدة وتوظيفها مخدوشًا.

وفي هذا المقال يتم التأكيد على القسم الثاني والرابع.

### **أ. نقد نص القاعدة —**

لقد تصور الأشاعرة أن المراد من المحمول (الوجوب) أنه يعني «واجب على الله»<sup>(٥٦)</sup>. ولذلك فإنهم اعترضوا على هذه القاعدة، وخالفوها. وكما ذكرنا فإن هذا التصور خاطئ؛ لأن المراد هو أنه «واجب عن الله». كما أن الأشاعرة؛ بسبب مخالفتهم للحسن والقبح العقليين<sup>(٥٧)</sup>، لا يرتضون نسبة المحمول إلى الموضوع في متن القاعدة أيضاً.

### **ب. نقد الاستدلال بمضمون القاعدة —**

في ما يتعلق بمخالفة قاعدة اللطف سعى بعضهم إلى نقد أدلة هذه القاعدة<sup>(٥٨)</sup>.

وإنّ جزءاً من هذه المقالة يتعرّض إلى نقد هذه الأدلة.

### ج. نقد لوازم القاعدة —

هناك مَنْ عمل على إبطال قاعدة اللطف من خلال التركيز على لوازمهَا. وقد استفید في إبطال القاعدة من القياس الاستثنائي، على النحو التالي: إذا كانت قاعدة اللطف صادقة فلها لوازم، وبما أن هذه اللوازم باطلة بِأجمعها يكون الملزم . الذي هو القاعدة . باطلاً أيضاً.

ويُعَضُ هذه اللوازم عبارة عن: الإخبار عن شفاء بعض الأشخاص (مثلاً: أبي لهب) في القرآن، ووجوب وجود معصوم في كلّ عصر، وعدم ارتكاب أيّ إنسان للمعصية، وما إلى ذلك<sup>(٥٩)</sup>.

قال بشر بن المعتمر في اعتراضه على قاعدة اللطف: «ذلك محال؛ لأنّه لا غاية ولا نهاية لما يقدر عليه من الصلاح»<sup>(٦٠)</sup>، بمعنى أنه إذا كان «كلّ لطف واجب» لوجب أن يكون لدينا ما لا نهاية له من الألطاف، وحتى في برهة قصيرة من الزمن (ولو بمقدار ليلة واحدة) يجب أن يكون لدينا ما لا نهاية له من اللطف؛ كي تحصل لدى العبد رغبة إلى الطاعة. وليس هناك لطف إلا ويكون الله قادرًا على القيام بما هو أكبر منه على المستوى الكمي والكيفي<sup>(٦١)</sup>. ومن الواضح عدم تحقق هذا المستوى اللانهائي من اللطف. وهذا النقد واردٌ بشأن اللطف المقرب البَحْت. وقد يُتصوّر أن هذا النقد غير صادق بشأن اللطف المحصل؛ لأن مصاديق اللطف المحصل، بالالتفات إلى تعريفه، قليلة. وإن التعبير بـ«قد يكون» في كشف المراد يدلّ على قلة هذا النوع من اللطف، إذ يقول: «قد يكون اللطف محصلًا»<sup>(٦٢)</sup>. بيّنَ أنه لا دليل على قلة هذا النوع من اللطف، وإنّ تعريفه لا يوجب مثل هذه المحدودية.

واللازم الآخر من هذه القاعدة هو أن مجرد كون الشيء مصداقاً للطف يقتضي وجوب تحققه. بيّنَ أن القرآن والسنة يثبتان خلاف ذلك؛ فإن الألطاف الإلهية تنزل بالتدرج، وبحسب مقدار الشّكر وسلوك العبد، وبمقدار دعائِه، جزاءً ومكافأة له<sup>(٦٣)</sup>.

## د. نقد توظيف القاعدة

إن الاستناد إلى قاعدة اللطف. بغض النظر عن صحة أدلتها. غير ممكن. ومن هنا لا تترتب أي ثمرة على هذه القاعدة<sup>(١)</sup>. وعلى هذا الأساس يكون توظيفها في بحث النبوة والإمامية والإجماع مخدوشًا.

**الدليل الأول:** لفترض أن قاعد اللطف في مقام الثبوت<sup>(٢)</sup> صحيحة، إلا أنه ليس هناك من طريق إلى الكشف عن مصداق اللطف في مقام الإثبات. وبعبارة أخرى: إذا كان ملاك اللطف هو اللطف الواقعي فإن ما يراه الإنسان لطفاً قد لا يكون لطفاً في الواقع أيضاً؛ وذلك لعدم علم الإنسان بجميع المصالح والمفاسد، إلا إذا كان علمه من قبيل: اليقين المنطقي<sup>(٣)</sup>. يَبْدُأ أن هذا النوع من اليقين متعددٌ عادةً، وبالتالي فإنه لا يحصل على غير اليقين العُرْفِي أو النفسي<sup>(٤)</sup>. يذهب بعض المحققين إلى الاعتقاد بأن اللطف بحسب النظام أمرٌ كليٌّ وشامل لما (قبل الدنيا، والدنيا، وما بعد الدنيا)، ولذلك لا يمكن الاستناد إلى قاعدة اللطف في جزء من هذه المجموعة، للوصول إلى نتائج نقدتها وحاضرها في الدنيا<sup>(٥)</sup>. إن الإنسان غير محبط بجميع مقتضيات عاقبة الشيء، ولا هو ملمٌ بموانع الأشياء أيضاً. كما أنه إذا كان معيار اللطف هو العلم البشري، دون واقع الأمر، فعندها لن يكون هناك دليلٌ على وجوبه بوصفه من أفعال الله سبحانه وتعالى<sup>(٦)</sup>.

علينا أن ندرك أن ما كان صدوره عن الله واجباً يكون لطفاً على نحو الحقيقة والواقع، دون اللطف بحسب تشخيصنا، ولذلك لا يمكن أن نعد كلَّ ما نراه لطفاً واجب الصدور عن الله سبحانه وتعالى<sup>(٧)</sup>. ومن هنا كان أحد إشكالات الأشاعرة على قاعدة اللطف يكمن في القول بأننا لا نحيط علمًا بجميع المصالح والمفاسد، ولا ندرك كافة موانع اللطف؛ كي نستطيع الحكم بضرورة لطف ما<sup>(٨)</sup>. إن هذا الاعتراض واردٌ. وإن جواب أمثل: العلامة الحلي عن هذا الإشكال<sup>(٩)</sup> غير صحيح.

وهناك من يرى جريان قاعدة اللطف في مقام الثبوت (الواقع) فقط<sup>(١٠)</sup>. فإذا كان الأمر كذلك، فحيث لا يمكن للبشر تحصيل الواقع أو الوصول إلى عالم

الثبوت إلا من طريق الوحي لا يمكن أن يكون معياراً لمعرفة اللطف. وبالتالي لن تترتب ثمرة عملية على هذه القاعدة، ولذلك لن تكون قابلة للاستناد، ولا سيما في ما يتعلق بأبحاث ما قبل مقام ثبوت الوحي (وممن بينها: إثبات النبوة بهذه القاعدة).

**الدليل الثاني:** ربما حل لطف آخر محل ما نراه لطفاً، ولذلك لا يمكن الحكم بوجوبه<sup>(٧٤)</sup>. وعبارة فخر الدين الرازي على النحو التالي: «فوجب أن يكون الله تعالى قادرًا على إيجاد تلك الداعية المنتهية إلى ذلك الحد من غير تلك الواسطة».

إذا كان المراد من «الواسطة» عدم وجود ضرورة إلى إيجاد لطفٍ خاصٍ أمكن إدراج هذا النقد ضمن هذه المجموعة<sup>(٧٥)</sup>; وأما إذا كان المراد نفي السببية عن الأفعال كان المراد أن غرض الله يمكن أن يتحقق دون واسطةٍ من قبيل: اللطف أيضًا<sup>(٧٦)</sup>.

**الدليل الثالث:** لو كان ملوك تشخيص اللطف هو علم الإنسان فلماذا تحقق بعض ما نقطع بكونه لطفاً دون البعض الآخر؟ في حين أننا لا نرى اختلافاً بينها. وإذا نسبنا عدم تحقق هذه الألطاف إلى موانع لا نعلمها أمكن قول الشيء نفسه بالنسبة إلى الألطاف التي نحكم بوجوبها أيضاً. ولذلك لا يبقى هناك من معيارٍ لتشخيص اللطف<sup>(٧٧)</sup>. ومن هنا قد لا ندرك جميع موارد اللطف، ولا يمكنني مجرد توقعنا<sup>(٧٨)</sup>.

ويمكن لنا أن نصب هذا الأمر في إطار قياس استثنائي كما يلي:

**الصغرى (قضية شرطية):** لو كانت قاعدة اللطف ثابتة (كل لطف واجب) فعندها سيكون تحقق جميع مصاديق اللطف ضرورياً؛ إذ طبقاً للقاعدة العقلية «حكم الأمثال في ما يجوز وفي ما لا يجوز واحد» يكون حكم جميع التماثلات واحداً.

**الكبيرى (نقض التالي):** إن بعض مصاديق اللطف لم تتحقق.

**النتيجة (نقض المقدم):** إن كلية برهان اللطف غير صحيحة، ولذلك يكون برهان اللطف مخدوشًا.

**ايضاح الصغرى:** إن ملازمنة الصغرى صادقةٌ بالنسبة إلى كل لطفٍ (سواء أكان محسلاً أم مقرراً). وبالالتفات إلى معنى الغرض تكون هذه الملازمنة صادقة بالنسبة إلى اللطف الذي يكون في تركه نقضٌ للغرض أيضاً.

ومع افتراض معيارية العلم البشري في تشخيص اللطف يمكن ذكر مثال بشأن الغيبة الكبرى لإمام العصر عليه السلام في إطار القياس التالي:

**الصغرى:** إن الغرض من الطاعة الوصول إلى المناطق الواقعية للأحكام (العبادة).

**الكبرى:** إن الوصول إلى المناطق الواقعية للأحكام (العبادة) في عصر الغيبة غير ممكن في الغالب.

**النتيجة:** إن الغرض من الطاعة غالباً ما لا يتحقق في عصر الغيبة، أي يتم نقضه.

ولذلك يحدث هنا مصداقاً من الغرض، وقد نقضه الله الحكيم.

**توضيح الصغرى:** يذهب الإمامية إلى القول بأن الأحكام الإلهية لها مناطق واقعية (أي مصالح للأوامر وفاسد للنواهي) تكون هي العلة في صدور الأحكام. وباستثناء الموارد التي يصرّ فيها الشارع بالمناطق لا يمكن العلم بهذا المناطق، وإن أمكن في بعض الموارد لاحظ مناطق اعتماداً على الظن القوي أو الاطمئنان الغربي. إن غرض الله من طاعة الإنسان (بغض النظر عن وجود موضوعية لذات الانقياد والطاعة) هو وصول المكلف إلى المناطق الخاصة لكل حكم، من قبيل: حكم القصاص، بوصفه قواماً لحياة الإنسان.

**توضيح الكبرى:** يقول الإمامية بوجود الأحكام الواقعية ذات المناطق. لذلك فإن فتاوى المجتهد قد لا تتطابق مع الأحكام الواقعية بالضرورة؛ إذ من الممكن أن يخطئ. ومن هنا يعتبرون أنفسهم من المخطئين، في مقابل الأشاعرة والمعزلة، الذين هم من المصوّبة. وبالتالي فإن الإمامية يرون أنفسهم مكاففين بالأحكام الظاهرة (دون الواقعية). ومبني هذه الأحكام هو الأمارات والأصول العلمية، التي تتصرف بالمنجزية والمعدّدية. ودليل الإمامية في ذلك أن الوصول إلى الإمام المعصوم غير ممكّن، والأمارات. ومن بينها: أخبار الثقات. من الطعون المتصوّفة التي لا تورث العلم واليقين. ولذلك لا يمكن الوصول إلى الكثير من الأحكام الواقعية. كما أن الأخبار اليقينية، من قبيل: المتواردات، إنما تشكّل جزءاً من الأحكام. وبالتالي فإن العلماء يختلفون في الفتوى وإصدار الأحكام، وفي أحسن الأحوال قد يكون هناك من بين

الآراء المتوعّة بشأن موضوع واحد رأيٌ واحد هو المطابق للواقع. وعليه فإن المكافٍ في الغالب لا يصل إلى المناط الواقعي في العبادة والطاعة.

كما يمكن ذكر أمثلة أخرى أيضاً، من قبيل: عدم إمّال الشيطان، وتولي الإمام على للخلافة بعد رسول الله ﷺ مباشرةً، والمدّ في عمره لأكثر مما عمر، وكذلك الأئمة من بعده، كل ذلك كان يمكن أن يكون لطفاً على الأمة، ولكن لم يحصل شيءٌ من ذلك.

ومن الممكن أن تطرح في مقام الإجابة عن أمثلة النقض المقدمة التوجيهات

التالية:

- إن هذه الأمثلة ليست من اللطف في واقع الأمر.

- إن هذه الأمثلة ليست من الألطاف الواجبة، التي هي من قبيل: النبوة والإمامية؛ ولذلك لا تجري عليها قاعدة حكم الأمثال. ومن ذلك مثلاً: إن إمّال الشيطان لطف، وليس خلاف اللطف؛ إذ إن الإنسان في مواجهته للشيطان والتغلب عليه يحصل على مزيد من الأجر. وعدم افتضاح الشيطان عند الإضلal لطف؛ لأن هبوط الإنسان إلى الأرض وفّر له أسباب التكامل.

- إن الأمثلة المذكورة لطف، ولكن حال دونها بعض الموانع.

- إن هذه الألطاف قد تعارضت مع ألطاف أخرى.

- إن وجود اللطف في خلاف هذه الأمثلة (من قبيل: وجود الشيطان أو الغيبة الكبرى) خاف علينا.

- إن الله لم يَرِ صلحاً في تحقق هذه الألطاف.

- عدم تحقق هذه الألطاف لعدم تتحقق ظرفها.

- حيث لم يكتب التحقق لهذه الأمثلة يثبت أنها ليست من الألطاف.

وفي الجواب يجب القول: إن الأدلة المذكورة من قبل المتكلمين على وجوب بعض مصاديق اللطف . التي كتب لها التحقق .. مثل: النبوة، لا تمتاز أو ليست أقوى من أدلة كون أمثالها من اللطف (من قبيل: الأمثلة الخمسة المقدمة) أيضاً، بمعنى أن الإشكالات المطروحة على هذه الأمثلة بحيث يمكن أن ترد بشكل آخر على

المصاديق المتفق عليها من قبل المتكلمين (مثل: النبوة) أيضاً. ومن هنا إذا كان الملك في تشخيص اللطف هو العلم البشري كان هذا الانتقاد وارداً؛ وإن كان الملك هو العلم الإلهي فإن الوصول إلى الواقع غير ممكناً. وعلى هذا الأساس لن يكون الاستناد إلى قاعدة اللطف ممكناً، ولن تكون مجديّة. ومن الجدير بالذكر أن هذا الاعتراض الرابع إنما يرد في موضع تم الاستناد فيه إلى العلم البشري، وأما إذا كان بحيث يوصل إلى الواقع، من قبيل: الاستناد إلى الوحي (من طرق أخرى) في بحث كون نصب الإمام من اللطف، فلن يكون مشمولاً لهذا الاعتراض.

### معنى الغرض —

قبل بيان أدلة هذه القاعدة، من الضروري الخوض في معنى «الغرض»؛ بسبب الأهمية الخاصة التي يحظى بها هذا المصطلح، والتعبير بالغرض الإلهي في أكثر التقريرات.

على الرغم من أهمية دور الغرض في أدلة قاعدة اللطف، ودخوله في كبرى الكثير من الأدلة، إلا أنه لم يتم البحث في المعنى والمراد منه كما ينبغي. إن الغرض في اللغة هو الهدف الذي يقصد في الرمادية، ثم استعمل بعد ذلك مجازاً في كلّ غاية: «الغرض: الهدف المقصود بالرمي، ثم جعل اسمًا لكل غاية يُتحرّى إدراكها»<sup>(٧٩)</sup>.

حيث يكون الله حكيمًا لا يكون فعله عبثاً، ولذلك تكون له غاية. وحيث يكون حكيمًا وقدراً فإنه لا ينقص غرضه<sup>(٨٠)</sup>. إن غرض الله على نحوين:

١. الغرض من خلق الوجود والعالم.
٢. الغرض من خلق الإنسان.

إن مراد المتكلمين من بيان لفظ الغرض في بحث اللطف هو «الغرض من التكليف»، ولا سيما أن بحث اللطف قد تم طرحه بعد البحث عن حُسْن التكليف أو قاعدة حُسْن التكليف<sup>(٨١)</sup>. كما أن الغرض الرئيس من التكليف هو العبادة (الطاعة): بدلالة الآية ٥٦ من سورة الذاريات: «وَمَا حَكَفْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ». و«اللام» في

كلمة «ليعبدون» للغرض، دون الغاية. وعلى هذا الأساس هناك خمسة احتمالات لمعنى الغرض في هذه الآية:

١. إذا كانت الألف واللام في الجن والإنس للجنس فإن غرض الله يتحقق من خلال العبادة الفعلية لعدد قليل من الناس أيضاً.
٢. وإن كانت الألف واللام للاستغراف يكون غرض الله متعلقاً بعبادة جميع الناس بالفعل. وهذا الاحتمال باطل؛ لأن هذا الغرض قد انقض من الناحية العملية، في حين أن الله قادر على تحقيق غرضه (عوده إلى الاحتمال الخامس).
٣. إذا كانت الألف واللام للاستغراف، وكان غرض الله بمعنى إمكان واستعداد العبادة، كان استعمالاً مجازاً. وحيث يكون الإمكان والاستعداد بمعنى الوصول إلى العبادة فعندما سيكون الهدف الرئيس في الواقع هو المعنى الأول، الذي هو العبادة.
٤. إذا كان الغرض معرفة الإنسان من طريق العبادة عندها سيكون الغرض الوسيط (الغرض قبل المعرفة) هو العبادة محل البحث، ولذلك سيعود إلى الاحتمال السابقة<sup>(٨٢)</sup>.
٥. إذا كان الغرض هو تحقق الطاعة من نوع البشر فعندما إذا كان المراد من نوع البشر هو الجنس (الماهية) فإنه سيعود إلى المعنى الأول؛ وإذا كان المراد جميع أفراد البشر فإنه سيعود إلى المعنى الثاني؛ وإذا كان المراد إمكان الطاعة فإنه سيعود إلى المعنى الثالث؛ وإذا كان المراد من النوع أكثر الناس فعندما سيكون الغرض هو طاعة الأكثريّة. وفي هذه الحالة فإن الشواهد التاريخية وأيات القرآن سوف تنافي في هذا الغرض، من قبيل: إن أكثر قوم نوح عليه السلام كانوا كافرين، وإن الكثير من الأنبياء الذين تعرضت أقوامهم بصرخة القرآن. للعذاب كان الناجون (أهل الطاعة) من هذه الأقوام في عدد الأقلية.

ومن بين الآيات التي تنافي في هذا المعنى من الغرض يمكن لنا أن نذكر قوله تعالى:

- . «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» (يوسف: ١٠٦).  
 . «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ أَكْثَرُهُمْ مُشْرِكُونَ» (الروم: ٤٢).  
 . «يَعْرُفُونَ نِعْمَةَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ» (النحل: ٨٣).  
 . «وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ» (يوسف: ١٠٣).  
 . «وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَكَلٍ فَأَيَّ أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا» (الإسراء: ٨٩).<sup>(٨٢)</sup>  
 . «وَلَقَدْ ضَلَّ قَبْلَهُمْ أَكْثَرُ الْأُولَئِينَ» (الصافات: ٧١).  
 . «إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكُنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ» (البقرة: ٢٤٣).
- . «إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَلَكُنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ» (هود: ١٧). ولذلك لا يمكن لهذا المعنى أن يكون هو المقصود بالغرض؛ وإذا كان المراد من نوع البشر إمكان واستعداد الطاعة سيكون هذا المعنى هو ذات المعنى الثالث.

ومن هنا سيكون المعنى المعتبر من الغرض المعنى الأول أو الثالث؛ إذ يستفاد منه في بيان ونقد برهان اللطف، بمعنى أن غرض الله يكمن في إطاعة بعض أفراد البشر، أو إمكان الطاعة من الإنسان<sup>(٨٤)</sup>. كما أن إمكان الطاعة بدوره على نحوين، وهما: شرط التكليف، واللطف المحصل. وكما تقدم أن ذكرنا فإنه مع عدم وجود الشرط (من قبيل: العقل) لا تتحقق الطاعة بالإكراه. يُيدَّ أنه مع عدم وجود اللطف المحصل لا تصدر الطاعة من المكافِ بِإرادته.

### الدليل على قاعدة اللطف، وتقدمة—

إن التقريرين الأولين إنما يصححان إذا كان المراد من اللطف في القاعدة هو اللطف المقرب البحث، وظاهر عبارة بعض المتكلمين ذلك<sup>(٨٥)</sup>. وهناك من العبارات ما يؤكد على اللطف المقرب الصرف<sup>(٨٦)</sup>. وفي هذه الحالة إذا كان المراد من القاعدة هو

اللطف المترتب سيكون استدلالهم بالاحتمالات (التقارير) الثلاثة قابلاً للبيان، وستثبت حينها أن التقاريرين الأولين باطلان. كما أن اللطف المقرب في التقرير الثالث قد استعمل في الواقع بمعناه الخاص، أي اللطف المحصل. ومن هنا لا يمكن اعتبار القاعدة صادقة بشأن اللطف المقرب البحث. ومن خلال التدقيق أكثر في هذه الاستدلالات وسياقها، والالتفات كذلك إلى الأمثلة المستخدمة، وهكذا الدقة في معنى المحصل والتحصيل ( واستعمالات باب التفعيل)، يتضح أن هذه القاعدة واردة في شأن اللطف المحصل. ومن هنا تعود هذه التقارير الثلاثة إلى تقرير واحد. وإن الانتقادات الماثلة أمامنا دليل آخر على الادعاء المتقدم. إن نقد التقارير على قسمين: القسم الأول ناظر إلى معنى الغرض، ولذلك يكون من المستقلات العقلية؛ والقسم الثاني ناظر إلى معنى الغرض، فلا يكون مستقلاً عن النقل.

### التقرير الأول—

إن قاعدة اللطف في إطار التقرير الأول كما يلي:

**الصغرى:** كل لطف موجب لتحصيل الغرض. وكل لطف مقرب يوجب تحصيل غرض الله تعالى (الطاعة).

**الكبرى:** كل ما يوجب تحصيل الغرض فهو واجب، أي إن كل ما يوجب تحصيل غرض الله تعالى فهو واجب [وإلا حصل نقض للغرض].

**النتيجة:** إن كل لطف مقرب واجب على الله.

في المواجهة الأولى للنص الاستدلالي لدى البعض . ولا سيما استدلال أولئك الذين قيل: إن آثارهم تخلو من ذكر اللطف المحصل . يبدو أنه بصدق بيان التقرير المتقدم، ومن ذلك:

«اللطف واجب؛ لتحقيل الغرض به»<sup>(٨٧)</sup>. وكذلك: «الدليل على وجوبه أنه يحصل غرض المكلف، فيكون واجباً»<sup>(٨٨)</sup>. والصغرى مقتبسة من العبارة المتقدمة، أي «لتحقيل الغرض به»، و«يحصل غرض المكلف». كما أن الكبرى . تبعاً للصغرى . مقتبسة من تلك العبارة أيضاً.

«إن اللطف محصل لغرض المولى (الصفرى)، وكل ما يحصل الغرض فهو فرض ولازم على المولى (الكبيرى)، إذن فاللطف واجب على الله (النتيجة)<sup>(٨٩)</sup>. وبطبيعة الحال فإن مراد هؤلاء إذا دققنا أكثر، كما تقدم أن ذكرنا . ليس هو هذا التقرير، بل إن مرادهم هو اللطف المحصل. وبعبارة أخرى: إن لمنطق العبارات المتقدمة مفهوماً، وسوف نبيّنه من خلال التقارير القادمة.

### **نقد التقرير الأول—**

#### **رد مقدمة الصفرى بشأن اللطف المقرب البحث—**

هل كل لطف مقرب يوجب تحصيل غرض الله تعالى؟ هل مقرابة اللطف المقرب تتوقف على حصول الغرض؟ الجواب هو النفي؛ إذ طبقاً للتعريف فإن ما هو شرط في اللطف المقرب هو الأقربية، أي تقرب المكلف من الطاعة. يُبَدِّل أن التقرب غير الوصول. وبعبارة أخرى: إن محمول القضية الصفرى يجب أن يكون أعم مطلقاً من الموضوع، ولكنه ليس كذلك، بل العلاقة القائمة بينهما في ما نحن فيه هي العموم والخصوص من وجهه. فعلى الرغم من كونها مقربة، إلا أنها لا تؤدي إلى الطاعة، وإن الطاعة بدورها غير متوقفة عليها، ولذلك لن يكون لها من أثر في تحصيل غرض الله تعالى، من قبيل: أن تكون هناك ألطاف وشرائط أخرى، بحيث يكون وجود وعدم لطف بعينه غير مؤثراً في تحقيق غرض الله المتمثل في حصول الطاعة، ومن هنا لا تكون كليّة الصفرى صادقة.

#### **رد الصفرى بالالتفات إلى تحليل معنى الغرض—**

طبقاً للمعنى الأول من الغرض تتحول الصفرى إلى العبارة التالية: إن كل لطف مقرب يؤدي ببعض المكافئين إلى الطاعة. إن هذه القضية إنما تكون صادقة إذا كان الموضوع من الناحية المفهومية . أخص مطلقاً من المحمول. ولكن الأمر ليس كذلك؛ إذ كما رأينا يمكن لنا أن نتصور لطفاً مقررياً، وعلى الرغم من كونه مقررياً في ذاته لا يكون له أثر في طاعة المكلف وعصيائه، بمعنى أنه لو تحقق ذلك اللطف لن يحول

دون العصيان، وإن لم يتحقق فإن أهل الطاعة لن يتحولوا بدونه إلى عصاة. لذلك فإن هذه الألطاف المقرية لا أثر لها في العصيان والطاعة. وعلى هذا الأساس تكون كلية الصغرى مخدوشة.

وطبقاً للمعنى الثاني من الغرض تتحول الصغرى إلى هذه العبارة: إن كل لطف مقرب يؤدي إلى توفر إمكان أو استعداد الطاعة لدى المكلَف. إن هذا الإمكان إذا كان شرطاً في التكليف يكون خارجاً عن محل بحثنا، ولن يكون لطفاً. ومن خلال التدقيق في المعنى ندرك أن المراد هو الإمكان الموجود في اللطف المحصل؛ إذ طبقاً للتعريف فإن اللطف الذي يؤدي إلى الإمكان - الذي يتوفَّر فيه عنصر الاختيار بين الفعل والترك<sup>(٩٠)</sup>. هو اللطف المحصل، دون المقرب. ولذلك طبقاً لهذا المعنى لا تكون الصغرى صادقة أيضاً.

### رد الكبريـ

إن كلية الكبri غير صحيحة. فليس تحقق كل محصل للغرض ضروريّ، بل إذا تحقق الغرض ببعض المحصلات كان ذلك كافياً، بمعنى أن الغرض لا ينتقض في مثل هذه الحالة.

### التقرير الثانيـ

إن قاعدة اللطف في إطار التقرير الثاني كما يلي:

**الصغرى:** ترك اللطف نقض للغرض.

**الكبri:** نقض الغرض قبيح.

**النتيجة:** إن اللطف واجب<sup>(٩١)</sup>.

«الدليل على وجوبه توقف غرض المكلَف عليه، فيكون واجباً في الحكمة، وهو المطلوب»<sup>(٩٢)</sup>. إن عكس النفيض الموافق لهذه العبارة، وكذلك عبارة التقرير الأول، أنه إذا لم يتحقق اللطف لم يتحقق الغرض. وبعبارة أخرى: كلما كان هناك ترك للطف سيكون هناك نقض للغرض. «فبرهانه أنه لو جاز الإخلال به في الحكمة

فتقدّير أن لا يفعله الحكيم كان مناقضاً لغرضه، لكنّ اللازم باطلٌ، فالملزم مثله<sup>(٩٣)</sup>.

## نقد التقرير الثاني-

ما قيل في نقد التقرير الأول يرد هنا أيضاً. وحيث إن موضع قضية الصغرى (ترك اللطف المقرب) بالنسبة إلى محموله (نقض الغرض) ليس أخصّ مطلقاً من الناحية المفهومية لا تكون الصغرى بدورها صادقة أيضاً. إن إيضاح عدم الأخصيّة هو ذات إيضاح النقد الأول. يمكن لنا أن نتصوّر ألطافاً لا ينتقض الغرض بتركها. فقد لا يتحقق لطفٌ، ولكن مع وجود الشرائط والألطاف الأخرى لا ينتقض الغرض.

وبعبارة أخرى: هل تتوقف مقربيّة اللطف المقرب على أن لا يكون في تركه نقض للغرض؟ الجواب هو النفي؛ إذ إن الأقربية . بناءً على التعريف . شرط في اللطف المقرب ، بمعنى تقبّل الإنسان من الطاعة . والتقبّل غير الوصول.

طبقاً للمعنى الأول من الغرض تتحول الصغرى إلى هذه العبارة: إن ترك كل لطف مقارب ينقض الغرض بالمعنى الأول. إن الغرض بالمعنى الأول عبارة عن القول: «إن على بعض الناس أن يعملوا على طاعة الله». ومن هنا فإن نقبيتها . الذي هو سالبة كلية . يكون على النحو التالي: ليس هناك إنسان يطيع الله. ومن هنا ستكون الصغرى على النحو التالي: إن ترك كل لطف مقارب يؤدي بكل إنسان إلى عدم إطاعة الله. إلا أن بطلان هذه العبارة واضح جدّاً؛ فهناك الكثير من الألطاف التي لا يكون لوجودها وعددها أي تأثير في الطاعة أو العصيان ، بمعنى أن الطاعة تتحقق على الرغم من عدمها ، وأن العصيان يتحقق على الرغم من وجودها. أجل ، يمكن تصوّر ألطاف يُقبل المكلّفون على الطاعة حتى من دونها ، يَبْدَأْ أن كلامنا هنا يدور حول الموجبة الكلية ، وليس الموجبة الجزئية.

وطبقاً للمعنى الثاني من الغرض سيَرِدْ ذات إشكال التقرير السابق أيضاً. ولذلك ستكون صحة الصغرى في هذا التقرير للطف المقرب البحث مخدوشة. وعلى هذا الأساس سيكون الاحتمالان (التقريران) المتقدّمان بشأن اللطف المقرب البحث

مردودين.

### **التقرير الثالث—**

يتحمل أن يكون المراد من اللطف المقرب في صغرى البرهان هو في الأساس اللطف الذي يؤدي تركه إلى نقض الغرض. وفي هذه الحالة سوف يتحمل تقرير آخر، وهو التقرير التالي:

**الصغرى:** إن كل لطف مقارب يكون في تركه نقض للغرض يعتبر تركه نقضاً للغرض». وعندما سوف يكون هنا حشوًّا وتكرارًا للكلام من غير طائل، وسوف تكون ضرورة الصغرى بشرط المحمول.

**الكبيرى:** نقض الغرض قبيح.

**النتيجة:** إن كل لطف مقارب يكون في تركه نقض للغرض يكون تركه قبيحاً.

وطبقاً لهذا التقرير سيكون البيان الصحيح لهذه القاعدة على النحو التالي: إن كل لطف مقارب يكون في تركه نقض للغرض واجب.

وبالالتفات إلى المعنى المذكور للطف المحصل يكون التقرير الثالث في الواقع الأمر بياناً للطف المحصل؛ لأن موضوع الصغرى، وهو «اللطف المقرب الذي يكون تركه نقضاً للغرض»، عبارة أخرى عن اللطف المحصل، ولذلك فإن التقرير الثاني والثالث بشأن اللطف المحصل هو التقرير التالي:

### **التقرير المختار بشأن اللطف المحصل—**

**كل لطف محصل يكون تركه نقضاً للغرض (الصغرى).**

**نقض الغرض قبيح (الكبيرى).**

**اللطف المحصل تركه قبيح (النتيجة).**

في هذا الاستدلال لم يتم التصريح في بيان المتكلمين بأن المراد هو اللطف المقرب البحث. بينما أن الأمثلة وأساليب البيان التي يذكرونها تعبر عن اللطف

المحصل<sup>(٤)</sup>. توضيح ذلك أن اللطف المحصل . بالالتفات إلى التعريف المقدمة . على معنيين: إيجابي؛ سلبي. وإن المعنى الإيجابي له هو أنه إذا تحقق حصل الغرض، وإن التقرير الأول يؤكد على هذا المعنى. والمعنى السلبي له أنه إذا تحقق لا يحصل الغرض، وإن التقرير الثاني والثالث يؤكدان على هذا المعنى (إن التقرير الثاني والثالث بشأن اللطف المحصل متشابهان). إن الانتقادات المقدمة بشأن اللطف المحصل غير واردة. وإن صغرى القياس؛ بسبب الضرورة، بشرط المحمول صادقة. وكذلك بالالتفات إلى معنى الغرض يكون صدق الصغرى واضحًا أيضًا. إذا تم لاحظ الاستدلال المقدم للطف المحصل سوف يكون معنى قاعدة اللطف . طبقاً للمعنى الأول من الغرض . كما يلي: إن ترك اللطف المحصل . الذي ينقض الغرض بالمعنى الأول . قبيح . إن الغرض بالمعنى الأول هو أن «على بعض الناس أن يطيعوا الله سبحانه وتعالى». ومن هنا فإن نقض الغرض . الذي يمثل السالبة الكلية . سيكون على النحو التالي: ليس هناك إنسان يطيع الله . ولذلك ستكون الصغرى على النحو التالي: إن ترك كل لطف محصل يؤدي إلى عدم إطاعة جميع الناس قبيح ، ولذلك يكون القيام به واجباً . ومن هنا تكون صغرى القياس صادقة . بالالتفات إلى تعريف اللطف المحصل ستكون الصغرى . طبقاً للمعنى الثاني من الغرض . صادقة أيضًا؛ ولذلك فإن الصغرى . كما تقدم أن ذكرنا في نقد التقرير الأول . سوف تتحول إلى هذه العبارة: إن كل لطف محصل يؤدي إلى توفر إمكان أو استعداد الطاعة لدى المكلف . إن المراد من الإمكان هنا ليس شرطاً في التكليف، بل بالالتفات إلى معنى الطاعة يحتوي على عنصر الاختيار الذي يمثل قيداً في تعريف اللطف المحصل.

### نقد التقرير المختار لقاعدة اللطف

**الإشكال الصغروي:** بالالتفات إلى أن صدق صغرى القياس يكون . بسبب الضرورة . بشرط المحمول، فمن الناحية العملية، أي في مقام الإثبات، لا يمكن أن نحدد ملائكةً ومعياراً للطف. إن هذه القاعدة لا تبيّن لنا ما هي الخصوصية التي تجعل من القيام بلطف محصلًا للغرض، ومن تركه نقضاً للغرض. وهذا هو الإشكال الذي

تقدّم بيانه ضمن مجموعة الاعتراضات على الاستناد إلى قاعدة اللطف بالتفصيل.  
**الإشكال الكبوري:** قد يقع التعارض أحياناً بين أغراض الحكيم، أو أن يعمل  
 غرضٌ على تحديد دائرة غرضٍ آخر. ومن هنا لا يمكن ترك كل غرض قبيح على  
 الحكيم. وكما تقدّم أن ذكرنا في نقد الاستناد إلى قاعدة اللطف: قد يحلّ لطف  
 محلّ لطف آخر، أو أن يواجه لطف مانعاً أو لطفاً معارضاً آخر. وبعبارة أخرى: أن  
 يكون المقتضي غرضاً، ولكنه يواجه مانعاً<sup>(٩٥)</sup>. وكذلك أن يتعارض غرض هذه  
 الدنيا مع غرض ما بعدها.

إن اللطف بحسب النظم أمرٌ كليٌّ وشامل لما (قبل الدنيا، والدنيا، وما بعد  
 الدنيا)، ولذلك لا يمكن الاستناد إلى قاعدة اللطف في جزء من هذه المجموعة،  
 للوصول إلى نتائج نقدتها وحاضرها في الدنيا<sup>(٩٦)</sup>. كما أنه إذا لم يكن الغرض هو  
 الامتثال، وإنما مجرد الاختبار، لن يكون هناك نقضٌ لغرض أيضاً<sup>(٩٧)</sup>.

#### التقرير الرابع، ونقده—

يمكن بيان تقرير الذين قالوا بأن الجود والعناية الإلهية مبدأ لقاعدة اللطف<sup>(٩٨)</sup>  
 على نحو التقارير الثلاثة الأولى أيضاً.

**التقرير الأول:** إن كلَّ لطفٍ ملازمٌ لرحمة الله الواسعة، وملازمٌ لجوده وكرمه  
 أيضاً. وكل ما كان ملزماً لرحمة الله كان تحققُه واجباً، وعليه يكون اللطف  
 واجباً.

**التقرير الثاني:** إن ترك كل لطف على خلاف الجود، وكل ما كان مخالفًا  
 للجود فهو ممتنع. إذن...

**التقرير الثالث:** إن اللطف الذي يكون تركه على خلاف الجود يكون تركه  
 مخالفًا للجود. وخلاف الجود ممتنع.

وهنا تكون الانتقادات المشابهة لانتقادات التقارير الثلاثة الأولى واردةً أيضاً.

#### التقرير الخامس—

إن اللطف مقتضى التكليف (الصغرى).

إن تحقق مقتضى التكليف واجب؛ لأن التكليف موجود، فوجب أن يكون مقتضيه موجوداً أيضاً (الكبرى). إذن فاللطف واجب (النتيجة).

«إن قاعدة التكليف تقتضي إيجابه، كالتمكين. والتكليف ثابت، فاللطف واجب»<sup>(٩٩)</sup>. وأصل هذا التقرير يعود إلى النوبختي<sup>(١٠٠)</sup>. وعليه طبقاً لقاعدة: حكم الأمثال في ما يجوز وفي ما لا يجوز واحد، حيث يكون من الواجب أن تكون شرائط تحصيل التكليف موجودة، يجب أن يتحقق اللطف أيضاً. وقد ذكر التفتازاني هذا التقرير على النحو التالي: «الرابع: أن الواجب لا يتم إلا بما يحصله أو يقرب منه، فيكون واجباً ورداً. بعد تسليم القاعدة. بأن ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مقدوراً له، فلا يكون مما نحن فيه»<sup>(١٠١)</sup>.

### نقد التقرير الخامس —

نقد الصغرى وشرحه: إن اللطف من هذه الناحية لا يكون من قبيل: شرائط التكليف (التمكين): إذ لا تكليف من دون التمكين أصلاً، ولكن من دون اللطف لا يُسلُّب التكليف. وبعد التمكين لا يقوم اللطف إلا بتسهيل الطاعة وجعلها أيسراً، وإن وجوده وعدمه لا يعرقل اختيار الطاعة، من قبيل: لطفيّة التكاليف الشرعية للتکاليف العقلية، حيث لا يكون عدمها رافعاً للتکليف، بيَدَ أن وجودها يوجب الاقتراب من الوظيفة العقلية. ومن هنا يأتي انتقاد التفتازاني؛ إذ يقول: «ورداً. بعد تسليم القاعدة. بأن ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مقدوراً له، فلا يكون مما نحن فيه»<sup>(١٠٢)</sup>.

### التقرير السادس —

«الصغرى»: إن ترك اللطف مفسدة، فيكون فعله واجباً دليلاً على الصغرى؛ أما أنه مفسدة فلأن ترك اللطف لطف في ترك الطاعة [الصغرى الثانية]، واللطف في المفسدة مفسدة [الكبرى الثانية]<sup>(١٠٣)</sup>. وتقرير هذه العبارة على النحو التالي:

**الصغرى:** إن في ترك كل لطف مفسدة.

**الكبرى:** إن الله لا يرتكب المفسدة.

**النتيجة:** إن الله لا يترك اللطف، بمعنى أن اللطف واجب.

**الدليل على الصغرى المتقدمة بالقياس الثاني:** كل ترك لطف، لطف في ترك الطاعة. وكل لطف في المفسدة (= ترك الطاعة) مفسدة. (النتيجة): ترك كل لطف مفسدة.

وأصل هذا التقرير على الشكل التالي: «لأن تركه لطف في ترك الطاعة، واللطف في المفسدة مفسدة. ومن لطفه في فعل قبيح لا يحسن تكليفه؛ لدوران الأمر بين ممتعين، ولو لم يفعل القديم لطفاً واجباً لم يحسن منه عقاب المكلف؛ لأنه لن يفسد، فكان الفساد منسوباً إليه، لا إلى العبد»<sup>(١٤)</sup>.

وقد صاغ الفتازاني هذا التقرير على النحو التالي: «الثالث: إن منع اللطف تحصيل للمعصية أو تقرب منها، وكلاهما قبيح يجب تركه»<sup>(١٥)</sup>.

### نقد التقرير السادس—

وهنا يتم رد القياس الثاني، وبالتالي نتيجة صغرى القياس الرئيس.

**نقد صغرى القياس الثاني:** إن «اللطف في المفسدة»، الذي يستنتج من عدم «اللطف في الطاعة»، أمر عدمي، وإرادة الله لا تتعلق بالأمر العدمي.

**نقد كبرى القياس الثاني:** هل كل لطف في المفسدة مفسدة حقاً لإثبات صحة هذه القضية يجب أن يكون موضوعها (اللطف في المفسدة) أخص مطلقاً. من الناحية المفهومية . من المحمول الذي هو (مفسدة). في حين أن الأمر ليس كذلك؛ إذ من الممكن؛ بفضل الجود وغيره من الألطاف والشرائط الأخرى، أن يتم ترك لطف، ومع ذلك لا تحدث مفسدة في الوقت نفسه. فإن الاقتراب من المفسدة لا يعني تحقق المفسدة. وقد صاغ الفتازاني هذا التقرير على النحو التالي: «ورداً بالمنع؛ فإن عدم تحصيل الطاعة أعمّ من تحصيل المعصية»<sup>(١٦)</sup>، وكذلك التقرب، ولا نسلم أن إيجاد القبيح قبيح، وقد منّ<sup>(١٧)</sup>.

## التقرير السابع—

**[الكبير]**: القدرة على اللطف ثابتة، والداعي موجود [الدليل على الكبـرى]: لأن الداعي إلى الفعل يكون داعياً إلى ما لا يتم الفعل إلا به، **[الصغرى]**: متى اجتمعت القدرة والداعي وجـب الفعل<sup>(١٠٨)</sup>، بمعنى:

**الصغرى**: كلما كانت القدرة على فعل شيء (وهو هنا التكليف)، والدافع إليه موجود، كان تحققـه ضروريـاً.

**الكبـرى**: إن القدرة والدافع إلى القيام باللطف موجودـة (وضع المقدم).  
النتـيـجة: إن اللطف واجـب (وضع التالي).

**الدليل على الكبـرى**: إن الله قادرـ على القيام باللطف، ويتوفـر له الدافـع إلى ذلك أيضـاً. والداعـي إلى فعل الله للطف هو أن يتمـ التـكـلـيفـ علىـ المـكـلـفـ؛ إذـ بـدونـ اللـطـفـ لاـ يـكـونـ التـكـلـيفـ تـامـاً.

إنـ هـذـاـ الدـلـيـلـ مـخـدوـشـ؛ إذـ يـبـقـىـ السـؤـالـ قـائـمـاًـ: لـمـاـ لـاـ يـكـونـ التـكـلـيفـ دونـ لـطـفـ تـامـاًـ وـيـقـيـقـةـ إـنـ هـذـهـ الكـبـرىـ عـبـارـةـ أـخـرىـ عـنـ كـبـرىـ التـقـرـيرـ الخـامـسـ.ـ ولـذـلـكـ تـرـدـ عـلـىـ هـذـاـ التـقـرـيرـ ذاتـ الإـيـرـادـاتـ الـوارـدـةـ هـنـاكـ.

**نـكـتـةـ**: بـالـالـلـفـاتـ إـلـىـ الـمـسـائـلـ الـمـقـدـمـةـ، وـدـرـاسـةـ كـتـابـ (ـكـشـفـ الـمـرـادـ)، الـذـيـ هوـ كـتـابـ آخـرـ مـؤـلـفـ (ـأـنـوـارـ الـمـلـكـوـتـ)، يـجـبـ اـعـتـبـارـ الـلـطـفـ فـيـ التـقـارـيرـ الـثـلـاثـةـ الـأـخـيـرـةـ منـ الـلـطـفـ الـمـحـصـلـ.

## تقـرـيرـاتـ أـخـرىـ

تمـ ذـكـرـ تـقـارـيرـ أـخـرىـ لـهـذـهـ القـاعـدـةـ، وـلـكـنـهاـ تـعـودـ فـيـ الـوـاقـعـ إـلـىـ التـقـارـيرـ السـابـقـةـ.ـ وـمـنـ بـيـنـهـاـ:

**الأـولـ**: إـنـهـ مـرـيدـ لـلـطـاعـةـ، فـلـوـ جـازـ مـاـ يـحـصـلـ أـوـ يـقـرـبـ مـنـهـاـ لـكـانـ غـيرـ مـرـيدـ لـهـاـ.ـ وـهـوـ تـاقـضـ.ـ وـرـدـ بـمـنـعـ الـمـلـازـمـ وـمـنـعـ أـنـ كـلـ مـأـمـورـ بـهـ مـرـادـ»<sup>(١٠٩)</sup>.

**الـصـغـرـىـ**: إـذـاـ تـمـ مـنـعـ الـلـطـفـ كـانـ لـازـمـ ذـلـكـ أـنـ اللهـ لـاـ يـرـيدـ تـحـقـقـ الـطـاعـةـ.

**الـكـبـرىـ**: إـنـ اللهـ يـرـيدـ تـحـقـقـ الـطـاعـةـ.

**النتيجة:** إن اللطف واجبٌ. إن عدم إرادة الطاعة (غير مرید الطاعة) عبارةٌ أخرى عن نقض الغرض. لذلك فإن هذا البيان هو ذات التقرير الثاني والثالث.

### ما هي الضرورة إلى نصب الإمام؟ —

ذكر عموم الإمامية دليل نصب الإمام بالاستفادة من قانون اللطف على النحو

التالي:

الصغرى: إن نصب الإمام لطفٌ.

الكبرى: إن اللطف واجبٌ على الله (قاعدة اللطف).

**النتيجة:** إن نصب الإمام واجبٌ على الله.

«الإمام لطفٌ، فيجب نصبه على الله تعالى؛ تحصيلاً للغرض»<sup>(١٠)</sup>.

### مناقشة تطبيقات برهان اللطف في إثبات ضرورة نصب الإمام —

إن صغرى القياس المقدم . بالالتفات إلى الروايات النبوية . ثابتةٌ؛ إذ لا مشكلة في الاستناد إلى قاعدة اللطف؛ إذ إن الفرض في البحث هو الاستناد إلى الوحي (كلام النبي)، وليس العلم البشري البَحْثُ. وعلى هذا الأساس فإن المقدمة الأولى من القياس سوف تسلم من اعترافات المجموعة الرابعة (الاستناد إلى القاعدة). كما أن كبرى القياس . بالنظر إلى التقرير الثالث ، وبغضّ النظر عن إشكال تزاحم الأغراض . ثابتةً أيضاً . ومن هنا بالالتفات إلى هذه النكتة يمكن توظيف قاعدة اللطف في بحث وجوب نصب الإمام.

### النتيجة —

كما تقدم أن ذكرنا لا شكَّ في صحة قاعدة اللطف بنحو الموجبة الجزئية؛ أي إن الله لطيفٌ بالعباد ، وإن هذا اللطف ضروريٌّ ، ومن دونه لِهُك العباد كلامهم بمن فيهم أنبياؤه<sup>(١١)</sup>. وهذا يتناهى مع غرض الله ورحمته الواسعة واللامتناهية . ومن هنا يكون اللطف واجباً.

ولكن الكلام في كلية وعمومية قاعدة اللطف، وكذلك إمكانية الاستناد إليها في إطار إثبات مصاديق لها، على ما تقدمت الإشارة إلى ذلك في مقدمة هذه المقالة.

إن أدلة كليلة هذه القاعدة مخدوشة، وليس هناك من طريق للاستناد إلى هذه القاعدة للعثور على مصاديق للطف الواجب. وعلى هذا الأساس فإن الإثبات العقلي لضرورة نصب الإمام بهذه القاعدة يكون مخدوشًا.

## المصادر

- (١) انظر: علي رباني كلبائيني، القواعد الكلامية: ١١٤، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤١٨هـ؛ عبد الله جوادي الأملاني، ولایت فقیه: ١٥٧، ٤١٧، ٣٩٦، انتشارات إسراء، ط٤، قم، ١٤٢١هـ.ش.
- (٢) جعفر السبحاني، رسالة في التحسين والتبيح العقليين: ٩١، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤٢٠هـ؛ السبحاني، الإنفاق في مسائل دام فيها الخلاف: ٢: ٣٦، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤٢١هـ.ش.
- (٣) انظر معاني كلمة (اللطف) في المصادر التالية: الفراهيدي، العين؛ الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن (التحقيق)؛ الطريحي، مجمع البحرين.
- (٤) انظر: المصدر السابق؛ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن: ١٨: ٤٠، جماعة المدرسین في الحوزة العلمية بقم، قم، ١٤١٧هـ؛ القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والدلل: ١٣: ١٩٠، تحقيق: جورج قتواتي، الدار المصرية، القاهرة، ١٩٦٢م؛ عبد الله بن جعفر العميري، قرب الإسناد: ٨، مؤسسة آل البيت عليهما السلام، ط١، ١٤١٢هـ؛ الصدوق، عيون أخبار الرضا عليهما السلام: ١: ١٢٢، تحقيق: السيد مهدي الحسيني اللاجوردي، نشر جهان، طهران، ١٤٧٨هـ.ش؛ محمد جواد فلاح، ميزان انتظام نظرات متكلمان در قاعده لطف با کفتار أهل بیت عليهما السلام، مقال باللغة الفارسية منشور في مجلة (آینه معرفت)، العدد ١٦: ١٢٢، خريف عام ١٤٨٧هـ.ش، جامعة الشهید بهشتی، طهران.
- (٥) انظر: المفید، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات: ٥٩، المؤتمر العالمي للشيخ المفید، قم، ١٤١٢هـ؛ رباني كلبائيني، القواعد الكلامية: ١٠٥؛ حسام الدين خعتبري، قاعده لطف ومباني كلامي آن، مقال منشور باللغة الفارسية في فصلية بعنوان (أندیشه نوین دینی)، العدد المزدوج ٦ - ٧: ٥٥، ١٤٨٥هـ.ش.
- (٦) العلامة الحلي، كشف المراد: ٣٢٤، تحقيق: أبو الحسن الشعراي، كتاب فروشي إسلامية، طهران، ١٤٧٦هـ.ش.

- (٧) انظر: العلامة الحلي، أنوار المكوت في شرح الياقوت: ١٥٣، تحقيق: محمد نجمي الزنجاني، منشورات الشريف الرضي، قم، ١٣٦٢هـ.ش؛ الفاضل المقاد السيوري، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية: ٢٢٧، تحقيق: محمد علي القاضي الطباطبائي، دفتر تبلیغات إسلامی، قم، ١٤٢٢هـ؛ المفید، النکت الاعتقادیة: ٣٥، المؤتمر العالمي للشيخ المفید، قم، ١٤١٣هـ؛ عبد الرزاق اللاھیجی، سرمایه إیمان در أصول اعتقاد: ٧٩، تحقيق: صادق اللاریجانی، انتشارات الزهراء، طهران، ١٣٧٢هـ.ش؛ سدید الدین الحمصی الرازی، المندد من التقليد: ٢٩٧، مؤسسة النشر الإسلامی، قم، ١٤١٢هـ.
- (٨) انظر: اللاھیجی، سرمایه إیمان در أصول اعتقاد: ٧٩.
- (٩) انظر: عبد الرزاق اللاھیجی، وهر مراد: ٣٥١، تحقيق: زین العابدین قربانی، نشر سایه، طهران، ١٣٨٢هـ.ش.
- (١٠) انظر: العلامة الحلي، أنوار المكوت في شرح الياقوت: ١٥٣؛ الطوسي، الاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد: ١٢٠، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٦هـ؛ الشریف المرتضی، الذخیرة في علم الكلام: ١٩١، تحقيق: أحمد الحسینی، مؤسسة النشر الإسلامی، قم، ١٤١١هـ؛ الخواجة نصیر الدین الطوسي، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل: ٣٤١، تحقيق: عبد الله نورانی، نشر دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٥هـ.
- (١١) انظر: الخواجة نصیر الدین الطوسي، قواعد العقائد: ٦٥، تحقيق: علی حسن خازم، دار الغربية، بيروت، ١٤١٢هـ.
- (١٢) انظر: القاضی عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة: ٣٣، تحقيق: أبو هاشم أحمد بن حسین، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٢هـ.
- (١٣) انظر: الفاضل المقاد السيوري، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٢٢٧، تحقيق: السيد مهدی الرجائی، مکتبة المرعشی النجفی، قم، ١٤٠٥هـ.
- (١٤) انظر: الخواجة نصیر الدین الطوسي، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل: ٢٤٢؛ ابن میثم البحراوی، قواعد المرام في علم الكلام: ١١٧، تحقيق: السيد أحمد الحسینی، مکتبة المرعشی النجفی، قم، ١٤٠٦هـ؛ محمد جعفر الأسترابادی، البراهین القاطعة في شرح تجرید العقائد الساطعة: ٤٥٢، مکتب الإعلام الإسلامی، ١٣٨٢هـ.ش؛ فخر الدین الرازی، الأربعین في أصول الدين: ٢: ٢٥٩، ٢: ٢٥٩، مکتبة الکلیات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٦م.
- (١٥) العلامة الحلي، کشف المراد في شرح تجرید الاعتقاد: ٢٢٥.
- (١٦) أبو إسحاق إبراهیم النوبختی، الياقوت في علم الكلام: ٥٥، تحقيق: علی أكبر ضیائی، مکتبة المرعشی النجفی، قم، ١٤١٢هـ.
- (١٧) الطوسي، الاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد: ١٢٠.
- (١٨) القاضی عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة: ٣٣.
- (١٩) القاضی عبد الجبار المعتزلي، المفتی في أبواب التوحید والعدل: ١٢: ١٩١.
- (٢٠) الشریف المرتضی، الذخیرة في علم الكلام: ١٩١.
- (٢١) العلامة الحلي، أنوار المكوت في شرح الياقوت: ١٥٣.

- (٢٢) القاضي عبد الجبار المعتزلي، المفتني في أبواب التوحيد والعدل: ١٢، ١٩١.
- (٢٣) العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٢٥.
- (٢٤) انظر: العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ١٠٧، تعليق: جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق، قم، ١٣٨٢ هـ.
- (٢٥) أبو إسحاق إبراهيم التوخيتي، الياقوت في علم الكلام: ٧٥، تحقيق: علي أكبر ضيائي.
- (٢٦) انظر: الخواجة نصیر الدين الطوسي، تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل: ٣٤٢؛ ابن ميثم البحرياني، قواعد المرام في علم الكلام: ١١٧؛ المفید، النکت الاعتقادية: ٢٥؛ الرازی، الأربعین في أصول الدين: ٢، ٢٥٩.
- (٢٧) المفید، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات: ٥٩؛ أحمد النراقي، عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام ومهمات مسائل الحلال والحرام: ٧٠٥، دفتر تبليغات إسلامي حوزه علمية قم، قم.
- (٢٨) انظر: محمد صفر جبرائيلي، سیر تطور کلام شیعی: ١٨٣، پژوهشگاه فرهنگ و آندیشه اسلامی، قم، ١٤٢٩ هـ.ش؛ مارتین مکدرموت، آندیشه های کلامی شیخ مفید: ٦٣، ترجمه إلى الفارسية: أحمد آرام، جامعة طهران، طهران، ١٤٢٢ هـ.ش.
- (٢٩) انظر: المفید، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات: ٥٩.
- (٣٠) انظر: الشریف المرتضی، الذخیرة في علم الكلام: ١٩١؛ العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٢٥، تحقيق: حسن زاده الاملي، مؤسسة نشر إسلامي، قم، ١٤١٣ هـ؛ الرازی، الأربعین في أصول الدين: ٢، ٢٥٩؛ سعد الدين التفتازانی، شرح المقاصد: ٢، ٢٥٩. تحقيق: عبد الرحمن عميزة، منشورات الشریف الرضی، قم، ١٤٠٩ هـ.
- (٣١) المفید، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات: ٥٩.
- (٣٢) جعفر السبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل: ٥١، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، ١٤١٢ هـ.
- (٣٣) انظر: علي رباني كلبایکانی، القواعد الكلامية.
- (٣٤) النراقي، عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام ومهمات مسائل الحلال والحرام: ٧٠٥.
- (٣٥) انظر: المفید، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات؛ مرتضی مطھری، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة): ٣، ١٠٠، انتشارات صدرا، طهران؛ رباني كلبایکانی، القواعد الكلامية: ١٣٧؛ السيد أمیر محمد القزوینی، الآلوسي والتّشیع: ٢٩٧، مرکز الفدیر للدراسات الإسلامية، قم، ١٤٢٠ هـ؛ رضا فرشچیان وأحمد جمالی زاده، مقالة بعنوان: (قاعدہ لطف در کلام اسلامی)، منشور باللغة الفارسية في مجلة پژوهش های اسلامی، العدد: ٢، ١٨٤، ربیع عام ١٤٨٧ هـ.ش.
- (٣٦) أبو إسحاق إبراهيم التوخيتي، الياقوت في علم الكلام: ٧٥.
- (٣٧) العلامة الحلي، كشف المراد: ١٠٧، تعليق: جعفر السبحاني؛ جعفر السبحاني، رسالة في التحسين والتقبیح العقليین: ١٩؛ العلامة الحلي، كشف المراد: ٤٦٠، تحقيق: أبو الحسن الشعراوی.
- (٣٨) قال تعالى: «وَمَا خَلَقْتُ الْعِيْنَ وَالْإِنْسَانَ إِلَّا يَعْبُدُونَ» (الذاريات: ٥٦).
- (٣٩) للوقوف على مبادئ اللطف انظر: المفید، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات: ٥٩؛ رباني

كلبائكاني. القواعد الكلامية: ١٠٥: خلعتبري، قاعدة لطف ومباني كلامي آن. مقال منشور باللغة الفارسية في فصلية بحثية بعنوان (أنديشه نوين دینی)، العدد المزدوج ٦ - ٧: ٥٥ - ٣٥٢. (٤٠) القاضي عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة: ٣٥٢.

(٤١) uncreated grace.

(٤٢) primary grace.

(٤٣) created grace.

(٤٤) حسين واله، مقالة بعنوان: (لطف در نزد آکویناس ودر کلام شیعه)، المنشورة باللغة الفارسية في مجلة نقد ونظر، العدد ٩: ٢٠٤، ١٧١، شتاء عام ١٣٧٥ هـ.

Braine, David, Grace, Edward General Editor, Routledge Encyclopedia of Philosophy, London and New York, Routledge, 1998. p. 2.

(٤٥) انظر: العلامة العلّي، كشف المراد: ٣٢٥، تعليق: جعفر السبحاني؛ العلامة العلّي، أنوار الملوك في شرح الياقوت: ١٥٤، تحقيق: محمد نجمي الزنجاني.

(٤٦) انظر: القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل: ١٣٠.

(٤٧) حسن حسن زادة الهملي، هزار ويك كلمة (الف كلامة وكلمة) ٢: ٢٢١، الكلمة رقم ٢٣١، ١٣٨١ هـ.

(٤٨) جعفر السبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل: ٥٧.

(٤٩) انظر: المفيد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات: ٥٩؛ أحمد التراقي، عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام ومهمات مسائل الحلال والحرام: ٧٠٥.

(٥٠) انظر: جعفر السبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل: ٥٥.

(٥١) انظر: عبد الله جوادى الهملى، ولایت فقیه: ١٥٧، ١٣٩١ هـ.

(٥٢) أي المعنى الأول من الوجوب، الذي هو الضرورة.

(٥٣) فخر الدين الرازى، الأربعين في أصول الدين: ٤: ٢٢١، ١٩٨٦ م.

(٥٤) انظر: رباني كلبائكاني، القواعد الكلامية: ١١٠.

(٥٥) الصسوق، التوحيد: ٣٩٨، تحقيق: هاشم الحسيني الطهراني، جماعة المدرسین، قم، ١٣٩٨ هـ.

ش: الكليني، الكافي ١: ١٥٩، ح ٨، تحقيق: علي أكبر الففاري ومحمد آخوندي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٠٧ هـ؛ محمد جعفر الأسترابادي، البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة: ٤٥٥، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٣٨٢ هـ.

ش: القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل: ١٣: ١٩٠؛ رباني كلبائكاني، القواعد الكلامية: ١٣٧؛ السيد محمد علي

ديباجي، مقالة بعنوان: (نظري كوتاه به مبني قرآن قاعدة لطف)، المنشورة باللغة الفارسية في مجلة (رشد آموزش معارف إسلامي)، العدد ٣٠: ١٩، ربيع عام ١٣٧٦ هـ.

ش: محمد جواد فلاح، ميزان انبات نظرات متكلمان در قاعدة لطف با گفتار أهل بيت<sup>عليهم السلام</sup>، مقال باللغة الفارسية منشور في مجلة (آینه معرفت)، العدد ١٦: ١٢٢، خريف عام: ١٣٨٧ هـ.

ش: جامعة الشهید بهشتی، طهران.

(٥٦) انظر: الخواجة نصیر الدین الطوسی، تلخيص المحصل المعروض بنقد المحصل: ٤٨١، ٣٤٢.

- (٥٧) انظر: ربانی کلباکانی، القواعد الكلامية: ١١٠.
- (٥٨) انظر: سعد الدين الفتازاني، شرح المقادد: ٤، ٢٢٢، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، ١٤٠٩هـ؛ حسين واله، مقالة بعنوان: (لطف در نزد آکویناس ودر کلام شیعه)، المنشورة باللغة الفارسية في مجلة نقد ونظر، العدد: ٩، ١٧١، ٢٠٤، شتاء عام ١٣٧٥هـ.
- (٥٩) انظر: فخر الدين الرازي، الأربعين في أصول الدين: ٢، ٢٥٩؛ الفتازاني، شرح المقادد: ٤، ٢٢٢؛ أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلامية واختلاف المسلمين: ٢٤٦، ألمانيا، فيسبادن، فرانس شتاير، ١٤٠٠هـ؛ العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ١٠٧، تعليق: جعفر السبعاني؛ الغواجة نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل: ٣٤٢؛ ربانی کلباکانی، القواعد الكلامية: ١٤٩.
- (٦٠) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلامية واختلاف المسلمين: ١٤٠٠هـ.
- (٦١) انظر: القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل: ٣، ١٣٢هـ.
- (٦٢) العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٢٤، تعليق: جعفر السبعاني.
- (٦٣) القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل: ١٣، ١٩٠هـ.
- (٦٤) انظر: الفتازاني، شرح المقادد: ٢، ٢٥٩؛ أحمد النراقي، عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام ومهمات مسائل الحلال والحرام: ٧٠٦؛ عبد الله جوادي الأملاني، ولايت فقيه: ٤١٦.
- (٦٥) انظر: خلعتبري، قاعدة لطف ومباني كلامي آن، مقال منشور باللغة الفارسية في فصلية بحثية بعنوان (آندیشه نوین دینی)، العدد المزدوج ٦ - ٧: ٥٥.
- (٦٦) انظر: محمد رضا المظفر، المنطق، ترجمه إلى اللغة الفارسية: رحمت الله رحمتي آراكي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢٨هـ.
- (٦٧) انظر: علي فتحي، حجيت خبر واحد در اعتقادات، عنوان مقال منشور باللغة الفارسية في مجلة کلام إسلامي، العدد ٧٩، خريف عام ١٣٩٠هـ (مصدر فارسي).
- (٦٨) انظر: عبد الله جوادي الأملاني، ولايت فقيه: ٤١٦.
- (٦٩) انظر: أحمد النراقي، عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام ومهمات مسائل الحلال والحرام: ٧٠٦.
- (٧٠) انظر: عبد الله جوادي الأملاني، ولايت فقيه: ٤١٦.
- (٧١) انظر: الفتازاني، شرح المقادد: ٢، ٢٦٠.
- (٧٢) انظر: العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٢٦، تحقيق: حسن حسن زاده الأملاني.
- (٧٣) انظر: عبد الله جوادي الأملاني، ولايت فقيه: ٤١٦.
- (٧٤) انظر: أحمد النراقي، عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام ومهمات مسائل الحلال والحرام: ٧٠٦.
- (٧٥) انظر: الغواجة نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل: ٣٤١؛ ربانی کلباکانی، القواعد الكلامية: ١١٠.

- (٧٦) رباني كلبايكاني، قواعد الكلامية: ١٤٩.
- Hasker, William, Occasionalism, Criag, Edward General Editor, Routledge Encyclopedia of Philosophy, London and New York, Routledge, 1998.
- (٧٧) انظر: أحمد التراقي، عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام ومهمات مسائل العلال والحرام: ٧١٠.
- (٧٨) انظر: عبد الله جوادى الأملى، ولایت فقیه: ٤١٦.
- (٧٩) الراغب الإصفهانى، المفردات في غريب القرآن، دار العلم ودار الشامية، بيروت ودمشق؛ ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، ط١، بيروت، ١٤١٠هـ؛ الفراهيدى، كتاب العين، دار الهجرة، ط٢، ٢٠١٠هـ.
- (٨٠) انظر: الخواجة نصیر الدین الطوسي، تلخيص المحصل المعرف بفقد المحصل: ٢٤٢؛ العلامة العلی، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٠٦، تحقيق: حسن حسن زاده الأملی.
- (٨١) انظر: العلامة العلی، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق: حسن حسن زاده الأملی، المقصد الثاني، الفصل الثالث، الفهرست والنصل، ١٤١٢هـ؛ أبو إسحاق إبراهيم التويختي، الياقوت في علم الكلام: ٥٤، تحقيق: علي أكبر ضيائى، ١٤١٣هـ؛ العلامة العلی، أنوار الملكوت في شرح الياقوت، المقصد: ١٠ - ١١، تحقيق: محمد نجمي الزنجانى، ١٣٦٢هـ.ش.
- (٨٢) انظر: الطباطبائی، الميزان في تفسير القرآن: ١٨: ٢٨٦ - ٢٨٧، ١٤١٧هـ.
- (٨٣) وانظر أيضاً: الفرقان: ٥٠.
- (٨٤) إن الآية ٢ من سورة الدهر: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» تمثل بدورها شاهداً على هذا المعنى.
- (٨٥) ابن میثم البحراني، قواعد المرام في علم الكلام: ١١٧، ١٤٠٦هـ؛ المفید، النکت الاعتقادية: ٣٥؛ الخواجة نصیر الدین الطوسي، تلخيص المحصل المعرف بفقد المحصل: ٢٤٢.
- (٨٦) العلامة العلی، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٤٩، تحقيق: حسن حسن زاده الأملی.
- (٨٧) الخواجة نصیر الدین الطوسي، تجريد الاعتقاد: ٢٠٤، تحقيق: حسين الجلالي، دفتر تبیغات إسلامی، قم، ١٤٠٧هـ.
- (٨٨) العلامة العلی، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٢٥، تحقيق: حسن حسن زاده الأملی.
- (٨٩) علي محمدی، شرح كشف المراد: ٢٩١، دار الفكر، قم، ١٣٧٨هـ.ش.
- (٩٠) يجب التدقیق في معنی اللطف المحصل.
- (٩١) عبد الرزاق اللاھیجي، سرمایه إیمان در أصول اعتقداد: ٨٠، الباب الثاني، الفصل السابع، ١٣٧٢هـ.ش؛ عبد الرزاق اللاھیجي، ومر مراد: ٢٥٠، تحقيق: زین العابدین قربانی، ١٢٨٢هـ.ش.
- (٩٢) المفید، النکت الاعتقادية: ٣٥.
- (٩٣) ابن میثم البحراني، قواعد المرام في علم الكلام: ١١٧.
- (٩٤) العلامة العلی، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٢٥، تحقيق: حسن حسن زاده الأملی.
- (٩٥) انظر: أحمد التراقي، عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام ومهمات مسائل العلال والحرام:

٧١٠

- (٩٦) انظر: عبد الله جوادي الاملي، ولایت فقیہ: ٤١٦.
- (٩٧) حسين واله، مقالة بعنوان: (لطف در نزد آکویناس ودر کلام شیعه)، المنشورة باللغة الفارسية في مجلة نقد ونظر، العدد ٩: ٢٠٠، شتاء عام ١٣٧٥ هـ.ش؛ محمد بیابانی إسکوئی، ضرورت وجود نبی بر أساس قاعده لطف، مقال منشور باللغة الفارسية في مجلة سفينة، العدد ٢: ٤٢، شتاء عام ١٣٨٩ هـ.ش.
- (٩٨) المفید، اوائل المقالات في المذاهب والمخارات: ٥٩؛ أحمد النراقي، عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام ومهمات مسائل الحلال والحرام: ٧٠٥.
- (٩٩) العلامة الحلي، أنوار المکوت في شرح الیاقوت: ١٥٤.
- (١٠٠) أبو إسحاق إبراهيم التویختی، الیاقوت في علم الكلام: ٥٦.
- (١٠١) سعد الدين التقیازانی، شرح المقاصد: ٢: ٢٢٢.
- (١٠٢) المصدر نفسه.
- (١٠٣) العلامة الحلي، أنوار المکوت في شرح الیاقوت: ١٥٤.
- (١٠٤) أبو إسحاق إبراهيم التویختی، الیاقوت في علم الكلام: ٧٥.
- (١٠٥) سعد الدين التقیازانی، شرح المقاصد: ٤: ٢٢٢.
- (١٠٦) إن عدم تحقق الطاعة أعمّ من العصيان، بمعنى أنه قد لا تحدث الطاعة، وفي الوقت نفسه لا تكون هناك معصية.
- (١٠٧) المصدر نفسه.
- (١٠٨) العلامة الحلي، أنوار المکوت في شرح الیاقوت: ١٥٥.
- (١٠٩) سعد الدين التقیازانی، شرح المقاصد: ٤: ٢٢٢.
- (١١٠) العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٢٥، تحقيق: حسن حسن زاده الاملي؛ الشیف المرتضی، الذخیرة في علم الكلام: ٤: ٩؛ الخواجة نصیر الدین العلوی، تشخیص المحصل المعروف بنقد المحصل: ٤: ٠٩.
- (١١١) القاضی عبد الجبار المعتزلی، المغنی في أبواب التوحید والعدل: ١٣: ١٩٠ . ٢٢٠ . وكذلك انظر آیات أخرى، من قبیل: سورة الإسراء، الآیتین ٧٤ و ٧٥.

# نصوص الإمامية

## دراسة تأملية

. القسم الثاني .

الشيخ عبد الله مصلحي (\*)

### الخبر الثالث والعشرون —

روى الخزار، عن أبي المفضل محمد بن عبد الله بن المطلب رضي الله عنه قال: حدثنا أبو عبد الله جعفر بن محمد بن جعفر قال: حدثنا عبد الله بن عمر بن خطاب الزيارات في سنة خمس وخمسين ومائتين، عن الحارث بن محمد التميمي قال: حدثني محمد بن سعد الواقدي قال: أخبرنا محمد بن عمر قال: أخبرنا موسى بن محمد بن إبراهيم، عن أبيه، عن أبي سلمة، عن عائشة قالت: كان لنا مشربة، وكان النبي ﷺ إذا أراد لقاء جبرئيل عليه السلام لقيه فيها، فلقيه رسول الله ﷺ مرّة فيها، وأمرني أن لا يصعد إليه أحد، فدخل عليه الحسين بن علي عليهما السلام، فقال جبرئيل: من هذا؟ فقال رسول الله ﷺ: ابني، فأخذته النبي، فأجلسه على فخذه.

فقال له جبرئيل: أما إنّه سيقتل، فقال رسول الله: ومن يقتله؟ قال: أمّتك قتله. قال رسول الله ﷺ: قتله؟ قال: نعم، وإن شئت أخبرتك بالأرض التي يقتل فيها، وأشار إلى الطف بالعراق، وأخذ منه تربة حمراء فأرأه إياها، وقال: هذه من مصرعه، فبكى رسول الله ﷺ، فقال له جبرئيل: يا رسول الله، لا تبكي، فسوف ينتقم الله منهم بقائمكم أهل البيت، فقال رسول الله: حبيبي جبرئيل، ومن قائمنا أهل البيت؟

(\*) باحث متخصص في مجال علم الكلام والرجال.

قال: هو التاسع من ولد الحسين، كذا أخبرني ربي جل جلاله، أنه سيخلق من صلب الحسين ولداً، وسماه عنده علياً، خاضعاً لله خاشعاً، ثم يخرج من صلب علي ابنه، وسماه عنده موسى، واثق بالله محب في الله، ويخرج الله من صلبه ابنه، وسماه عنده علياً، الراضي بالله والداعي إلى الله عز وجل، ويخرج من صلبه ابنه، وسماه عنده محمدًا، المُرْغِبُ في الله والذَّابُ عن حرم الله، ويخرج من صلبه ابنه، وسماه عنده علياً، المكتفي بالله والولي لله، ثم يخرج من صلبه ابنه، وسماه الحسن، مؤمن بالله مرشد إلى الله، ويخرج من صلبه كلمة الحق، ولسان الصدق، ومظهر الحق، حجة الله على بريته، له غيبة طويلة، يظهر الله تعالى به الإسلام وأهله، ويُخسِفُ به الكفر وأهله<sup>(١)</sup>.

#### الخبر الرابع والعشرون —

روى الخازار عن علي بن الحسين بن مندة قال: حدثنا محمد بن الحسن الكوفي المعروف بأبي الحكم قال: حدثنا إسماعيل بن موسى بن إبراهيم قال: حدثني سليمان بن حبيب قال: حدثني شريك، عن حكيم بن جبير، عن إبراهيم النخعي، عن علقة بن قيس قال: خطبنا أمير المؤمنين عليه السلام على منبر الكوفة خطبته اللؤلؤة...، إلى أن قال: فقام إليه رجل يُقال له: عامر بن كثير، فقال: يا أمير المؤمنين، لقد أخبرتنا عن أئمة الكفر وخلفاء الباطل، فأخبرنا عن أئمة الحق وألسنة الصدق بعده، قال: نعم، إنه بعهد عهده إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن هذا الأمر يملكه اثنا عشر إماماً، تسعه من صلب الحسين، ولقد قال النبي عليه السلام: لما عرج بي إلى السماء نظرت إلى ساق العرش فإذا فيه مكتوب: لا إله إلا الله، محمد رسول الله، أيديته بعلي، ونصرته بعلي، ورأيت اثنى عشر نوراً، فقلت: يا رب، أنوار من هذه؟ فنوديت: يا محمد هذه أنوار الأئمة من ذريتك. قلت: يا رسول الله، أفلأ تسمّيهم لي؟ قال: نعم، أنت الإمام وال الخليفة بعدي، تقضي ديني وتتجز عداتي، وبعده ابني الحسن والحسين، بعد الحسين ابنه علي زين العابدين، وبعد ابني محمد يُدعى بالباقي، وبعد محمد ابني جعفر يُدعى بالصادق، وبعد جعفر ابني موسى يُدعى بالكافل، وبعد موسى ابني علي يُدعى بالرضا، وبعد

عليّ ابنه محمد يُدعى بالزكيّ، وبعد محمد ابنه عليّ يُدعى بالنقيّ، وبعد عليّ ابنه الحسن يُدعى بالأمين، والقائم من ولد الحسن، سميّ وأشبه الناس بي، يملاها قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً...، الحديث<sup>(٢)</sup>.

### الخبر الخامس والعشرون —

روى الخراز عن عليّ بن الحسن قال: حدثنا محمد بن الحسين الكوفي قال: حدثنا محمد بن محمود قال: حدثنا أحمد بن عبد الله الذاهل قال: حدثنا أبو حفص الأعشي، عن عنبسة بن الأزهر، عن يحيى بن عقيل، عن يحيى بن نعمان قال: كنت عند الحسين عليه السلام إذ دخل عليه رجلٌ من العرب، متثثلاً، أسمى شديد السمرة، فسلم، ورد الحسين عليه السلام، فقال: يا بن رسول الله، مسألة...، إلى أن قال: يا بن رسول الله، فأخبرني عن عدد الأئمة بعد رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه? قال: اثنا عشر، عدد نقباء بني إسرائيل، قال: فسمّهم لي؟ قال: فأطرق الحسين عليه السلام مليأً، ثمَّ رفع رأسه، فقال: نعم، أخبرك يا أخا العرب، إنَّ الإمام وال الخليفة بعد رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه أمير المؤمنين عليّ عليه السلام والحسن وأنا وتسعة من ولدي، منهم عليّ ابني، وبعده محمد ابني، وبعده جعفر ابني، وبعده موسى ابني، وبعده عليّ ابني، وبعده محمد ابني، وبعده عليّ ابني، وبعده الحسن ابني، وبعده الخلف المهديّ، هو التاسع من ولدي، يقوم بالدين في آخر الزمان<sup>(٣)</sup>.

### الخبر السادس والعشرون —

روى الخراز عن أبي المفضل قال: حدثنا جعفر بن محمد بن القاسم العلوى قال: حدثنا عبد الله بن أحمد بن نهيل قال: حدثني محمد بن أبي عمير، عن الحسين بن عطية، عن عمر بن يزيد، عن الورد بن الكميّ، عن أبيه الكميّ بن أبي المستهل قال: دخلت على سيدِي أبي جعفر محمد بن عليّ الباقي عليه السلام...، إلى أن قال: يا أبا المستهل، إنَّ قائمنا هو التاسع من ولد الحسين؛ لأنَّ الأئمة بعد رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه اثنا عشر، وهو القائم، قلت: يا سيدِي، فمن هؤلاء الاثنا عشر؟ قال: أولهم عليّ بن أبي طالب، وبعده الحسن والحسين، وبعد الحسين عليّ بن الحسين، وأنا، ثمَّ بعدي هذا،

ووضع يده على كتف جعفر، قلتُ: فمَنْ بعْدَ هَذَا؟ قال: ابنه موسى، وبعد موسى ابنه عليّ، وبعد عليّ ابنه محمد، وبعد محمد ابنه عليّ، وبعد عليّ ابنه الحسن، وهو أبو القائم، الذي يخرج فيملاً الدنيا قسطاً وعدلًا، وشفى صدور شيعتنا<sup>(۴)</sup>.

### الخبر السابع والعشرون—

روى الخراز عن عليّ بن الحسين قال: حدثنا أبو محمد هارون بن موسى قال: حدثني محمد بن همام قال: حدثني عبد الله بن جعفر الحميري قال: حدثني عمر بن عليّ العبدی الرقی، عن داود بن كثير، عن يونس بن طبيان قال: دخلت على الصادق<sup>عليه السلام</sup>...، إلى أن قال: يا يونس، إذا أردت العلم الصحيح ف Gundan أهل البيت؛ فإنّا ورثنا وأوتينا شرع الحکمة وفصل الخطاب، فقلتُ: يا بن رسول الله، وكل من كان من أهل البيت ورث كما ورثتم، من كان من ولد عليّ وفاطمة؟ فقال: ما ورثه إلا الأئمة الاثنا عشر.

قلتُ: سمعهم لي، يا بن رسول الله، فقال: أولئك عليّ بن أبي طالب، وبعده الحسن والحسين، وبعده عليّ بن الحسين ومحمد بن عليّ، ثم أنا، وبعدي موسى ولدي، وبعد موسى عليّ ابنه، وبعد عليّ محمد، وبعد محمد عليّ، وبعد عليّ الحسن، وبعد الحسن الحجة...، الحديث<sup>(۵)</sup>.

ورواه أيضاً عن عليّ بن الحسين قال: حدثنا أبو محمد؛ وحدثني أبو العباس بن عقدة قال: حدثني الحميري قال: حدثنا محمد بن أحمد بن يحيى، عن إبراهيم بن إسحاق، عن عبد الله بن أحمد، عن الحسين، عن ابن أخت شعيب العقرقوفي، عن خاله شعيب قال: كنت عند الصادق<sup>عليه السلام</sup> إذ دخل إليه يونس، فسأله، وذكر الحديث<sup>(۶)</sup>.

### الخبر الثامن والعشرون—

روى الخراز عن الحسين بن عليّ قال: حدثنا هارون بن موسى قال: حدثنا محمد بن الحسن قال: حدثنا محمد بن الحسن الصفار، عن يعقوب بن يزيد، عن محمد بن

أبي عمير، عن هشام قال: كنْتُ عند الصادق جعفر بن محمد عليه السلام إذ دخل عليه معاوية بن وهب وعبد الملك بن أعين...، إلى أن قال: وأدْنِي معرفة الإمام أنه عدل النبي، إلا درجة النبوة، ووارثه، وأن طاعته طاعة الله وطاعة رسول الله، والتسليم له في كل أمر والرَّدُّ إليه والأخذ بقوله، ويعلم أن الإمام بعد رسول الله عليه السلام علي بن أبي طالب، ثم الحسن، ثم الحسين، ثم علي بن الحسين، ثم محمد بن علي، ثم أنا، ثم من بعدي موسى ابني، ثم من بعده ولده علي، وبعد علي محمد ابني، وبعد محمد علي ابني، وبعد علي الحسن ابني، والحجَّة من ولد الحسن...، الحديث<sup>(٧)</sup>.

### الخبر التاسع والعشرون—

روى الخراز عن محمد بن عبد الله الشيباني قال: حدثنا محمد بن يعقوب الكليني قال: حدثني محمد بن يحيى العطار، عن سلمة بن الخطاب، عن محمد بن خالد الطيالسي، عن سيف بن عميرة وصالح بن عقبة جمِيعاً، عن علقة بن محمد الحضرمي، عن الصادق عليه السلام قال: الأئمة اثنا عشر، قلت: يا بن رسول الله، فسمُّهم لي، قال: من الماضين علي بن أبي طالب والحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد بن علي، ثم أنا، قلت: فمن بعديك، يا بن رسول الله؟ قال: إبْي قد أوصيتك إلى ولدي موسى، وهو الإمام بعدي، قلت: فمن بعد موسى؟ قال: علي ابني يُدعى بالرضا يُدفن في أرض الغربة من خراسان، ثم بعد علي ابني محمد، وبعد محمد ابني علي، وبعد علي الحسن ابني، والمهدى من ولد الحسن<sup>(٨)</sup>.

### الخبر الثلاثون—

روى ابن عياش الجوهري عن أبي علي أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدَ بْنَ جَعْفَرِ الصُّولِيِّ البصري قال: حدثنا عبد الرحمن بن صالح بن رعيدة قال: حدثني الحسين بن حميد بن الريبع، قال: حدثنا الأعمش، عن محمد بن خلف الطاطري، عن زاذان، عن سلمان قال: دخلت على رسول الله عليه السلام يوماً، فلما نظر إلىي قال: يا سلمان، إن الله عزوجل لم يبعث نبياً ولا رسولاً إلا جعل له اثنى عشر نقيباً، قال: قلت له: يا رسول الله، لقد

عرفتُ هذا من أهل الكتابين، قال: يا سلمان، فهل عرفت مَنْ نبأني الاشاعر الذين اختارهم الله للإمامية من بعدي؟ فقلت: الله ورسوله أعلم، قال: يا سلمان، خلقني الله من صفو نوره، ودعاني فأطعنته، وخلق من نوري نور على عليه السلام، فدعاه إلى طاعته فأطاعه، وخلق من نوري ونور على فاطمة، فدعاهما فأطاعاه، وخلق مني ومن على فاطمة الحسن والحسين، فدعاهما فأطاعاه...

إلى أن قال: ثم خلق مثاً ومن نور الحسين تسعه أئمة، فدعاهم فأطاعوه...  
إلى أن قال: قلت: يا رسول الله، فهل يكون إيمانُ بهم بغير معرفة بأسمائهم وأنسابهم؟ فقال: لا يا سلمان، فقلت: يا رسول الله، فائِ لِي لجنابهم؟ قال: قد عرفت إلى الحسين، قال: ثم سيد العبادين على بن الحسين، ثم ولده محمد بن على باقر علم الأولين والآخرين من النبيين والمرسلين، ثم جعفر بن محمد لسان الله الصادق، ثم موسى بن جعفر الكاظم غيطه صبرا في الله، ثم على بن موسى الرضا لأمر الله، ثم محمد بن على الجواد المختار من خلق الله، ثم على بن محمد الهادي إلى الله، ثم الحسن بن على الصامت الأمين على دين الله العسكري، ثم ابنه حجة الله فلان، سمّاه باسمه، ابن الحسن المهدي، والناطق القائم بحق الله<sup>(٤)</sup>.

روواه الطبری عن على بن الحسن المنقري الكوفي قال: حدثني أحمد بن زید الدھان، عن مکحول بن ابراهیم، عن رستم بن عبد الله بن خالد المخزومی، عن سلیمان الأعمش، عن محمد بن خلف الطاطری، عن زاذان، عن سلمان<sup>(٥)</sup>.

روواه الخصیبی عن على بن الحسن المنقري الكوفي، عن احمد بن زید الدھان عن المخول بن ابراهیم، عن رشدة بن عبد الله بن خالد المخزومی، عن سلمان<sup>(٦)</sup>.

## الخبر الواحد والثلاثون —

روى ابن عياش الجوهري عن أبي الحسن محمد بن أحمد بن عبيد الله بن أحمد بن عيسى المنصوري الهاشمي بسرّ مَنْ رأى سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة قال: حدثني عم أبي موسى بن عيسى بن أحمد بن عيسى بن المنصور قال: حدثني الزبير بن بكار قال: حدثني عتيق بن يعقوب قال: حدثني عبد الله بن ربيعة رجلٌ من أهل مكة قال: قال لي أبي: إِنِّي محدثك الحديث، فاحفظه عنّي، واكتمه على ما دمت حيًّا أو

يأذن الله فيه بما يشاء: كنْتُ مع مَنْ عمل مع ابن الزبير في الكعبة، حدثني أن ابن الزبير أمر العمال أن يبلغوا في الأرض، قال: فبلغنا صخراً أمثال الإبل، فوجدت على بعض تلك الصخور كتاباً موضوعاً، فتناولته وسترت أمره، فلما صرط إلى منزلي تأملته، فرأيت كتاباً لا أدرى من أي شيء هو؟ ولا أدرى الذي كتب به ما هو، إلا أنه ينطوي كما ينطوي الكتب، فقرأت فيه...

إلى أن قال: ثم اختار من ذلك البيت نبياً يُقال له: محمد، إلى أن قال: وبعدهما بأخيه وابن عمّه وصهره وزوج ابنته ووصيه في أمته من بعده وحجة الله على خلقه... إلى أن قال: ثم القائم من بعده ابنه الحسن سيد الشباب وزين الفتى، يقتل مسموماً، يدفن بأرض طيبة في الموضع المعروف بالبقيع، ثم يكون بعده الحسين عليه السلام إمام عدل، يضرب بالسيف ويقري الضيف، يقتل بالسيف على شاطئ الفرات في الأيام الزاكيات، يقتله بنو الطوامث والبغيات، يدفن بكريلا، وقبره للناس نور وضياء وعلم، ثم يكون القائم من بعده ابنه علي سيد العبادين وسراج المؤمنين، يموت موتاً، يدفن في أرض طيبة في الموضع المعروف بالبقيع، ثم يكون الإمام القائم بعده محمود فعاله محمد باقر العلم ومعدنه وناشره ومفسره، يموت موتاً، يدفن بالبقيع من أرض طيبة، ثم يكون بعده الإمام جعفر وهو الصادق، بالحكمة ناطق، مظهر كل معجزة وسراج الأمة، يموت موتاً بأرض طيبة، موضع قبره البقيع، ثم الإمام بعده المختلف في دفنه، سمي المناجي ربه، موسى بن جعفر، يقتل بالسم في محبسه، يدفن في الأرض المعروفة بالزوراء، ثم القائم بعده ابنه علي الرضا المرتضى لدين الله، إمام الحق، يقتل بالسم في أرض العجم، ثم الإمام بعده ابنه محمد، يموت موتاً، يدفن في الأرض المعروفة بالزوراء، ثم القائم بعده ابنه علي لله ناصر، ويموت موتاً، ويدفن في المدينة المحدثة، ثم القائم بعده ابنه الحسن، وارث علم النبوة ومعدن الحكمة، يستضاء به من الظلم، يموت موتاً، يدفن في المدينة المحدثة، ثم المنتظر بعده، اسمه عليه السلام <sup>(١٢)</sup> .  
اسم النبي عليه السلام <sup>(١٢)</sup>.

### الخبر الثاني والثلاثون —

روى ابن عياش الجوهري عن أبي جعفر محمد بن لاحق بن سابق بن قرين

الأنباري قال: حدثني جدي أبو النصر سايبق بن قرين، في سنة ثمان وسبعين ومئتين بالأنبار في دارنا، قال: حدثني أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي قال: حدثني أبي، عن الشرقي بن القطامي، عن تميم بن وهلة المري قال: حدثني الجارود بن المنذر العبدى، وكان نصرانى فأسلم عام الحدبىة وحسن إسلامه، وكان قارئاً للكتب، عالماً بتاویلها على وجه الدهر وسالف العصر، بصيراً بالفلسفة والطب، ذا رأي أصيل ووجه جميل، أنشأ يحذثا في إمارة عمر بن الخطاب، قال: وفدت على رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه في رجال من عبد القيس، ذوي أحلام وأسنان وفصاحه وبيان وحجّة وبرهان...، إلى أن قال: يا جارود، ليلة أسرى بي إلى السماء أوحى الله عزّ وجلّ إليّ أن سلّم من أرسلنا من قبلك من رسلنا علام بعثوا فقلت: علام بعثتم؟ فقالوا: على نبوتكم ولولية عليّ بن أبي طالب والأئمة منكم، ثمّ أوحى إليّ أن التفت عن يمين العرش، فالتفت فإذا على والحسن والحسين وعليّ بن الحسين ومحمد بن عليّ وجعفر بن محمد وموسى بن جعفر وعليّ بن موسى ومحمد بن عليّ وعلىّ بن محمد والحسن بن عليّ والمهدى في ضحاض من نور يصلون<sup>(١٢)</sup>.

ورواه الكراچكي عن القاضي أبي الحسن عليّ بن محمد السباط البغدادي، قال: حدثني أبو عبد الله أحمد بن محمد بن أيوب البغدادي الجوهرى الحافظ قال: حدثنا أبو جعفر محمد بن لاحق بن سابق قال: حدثنا هشام بن محمد بن السائب الكلبي قال: حدثني أبي، عن الشرقي بن القطامي، عن تميم بن وهلة المري قال: حدثني الجارود بن المنذر العبدى<sup>(١٤)</sup>.

### الخبر الثالث والثلاثون —

روى الجوهرى عن أبي الحسن عليّ بن سنان الموصلى المعدل قال: أخبرنى أحد بن محمد الخلili الآملي قال: حدثنا محمد بن صالح الهمданى قال: حدثنا سليمان بن أحمد قال: أخبرنى الريان بن مسلم، عن عبد الرحمن بن يزيد بن جابر قال: سمعت سلام بن أبي عمرة قال: سمعت أبا سلمى راعي رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه يقول: سمعت رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه يقول: ليلة أسرى بي إلى السماء قال العزيز جل شاؤه: «آمنَ الرَّسُولُ بِمَا أَنْزَلَ

**إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ**، قلتُ: **«وَالْمُؤْمِنُونَ»**? قال: صدقتَ يا محمد، مَنْ خَلَفْتَ لِأُمَّتِكَ؟ قلتُ: خيرها، قال: عليٌّ بن أبي طالب؟ قلتُ: نعم.

قال: يا محمد، إِنِّي أطَلَعْتُ عَلَى الْأَرْضِ اطْلَاعَةً فَاخْتَرْتُ مِنْهَا، فَشَقَقْتُ لَكَ اسْمًا مِنْ أَسْمَائِي، فَلَا أَذْكُرُ فِي مَوْضِعٍ إِلَّا وَذَكَرْتُ معي، فَأَنَا الْمُحْمَدُ وَأَنَا مُحَمَّدٌ، ثُمَّ أَطَلَعْتُ فَاخْتَرْتُ مِنْهَا عَلَيْهِ، وَشَقَقْتُ لَهُ اسْمًا مِنْ أَسْمَائِي، فَأَنَا الْأَعْلَى وَهُوَ عَلَيْهِ، يَا مُحَمَّدُ إِنِّي خَلَقْتَ وَخَلَقْتُ عَلَيْهِ وَفَاطِمَةَ وَالْحَسَنَ وَالْحَسِينَ مِنْ سُنْخِ نُورِي، وَعَرَضْتُ لِوَالِيَّاتِكُمْ عَلَى أَهْلِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَيْنِ، فَمَنْ قَبْلَهَا كَانَ عِنْدِي مِنَ الْمُؤْمِنِينَ، وَمَنْ جَهَدْهَا كَانَ عِنْدِي مِنَ الْكَافِرِينَ.

يَا مُحَمَّدُ، لَوْ أَنَّ عِبْدًا مِنْ عِبَادِي عَبَدَنِي حَتَّى يَنْقْطِعَ أَوْ يَصِيرَ كَالْشَّنْ الْبَالِيَّ، ثُمَّ أَتَانِي جَاهِدًا لِوَالِيَّاتِكُمْ، مَا غَفَرْتُ لَهُ أَوْ يَقْرَرُ بِوَالِيَّاتِكُمْ. يَا مُحَمَّدُ، تَحِبُّ أَنْ تَرَاهُمْ؟ قلتُ: نَعَمْ يَا رَبِّي، فَقَالَ لِي: التَّفَتْ عَنْ يَمِينِ الْعَرْشِ، فَالْتَّفَتْ إِذَا بَعْلِيٌّ وَفَاطِمَةَ وَالْحَسَنَ وَالْحَسِينَ، وَعَلَيْهِ بْنَ الْحَسِينِ، وَمُحَمَّدَ بْنَ عَلَيِّ، وَجَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ، وَمُوسَى بْنَ جَعْفَرَ، وَعَلَيِّ بْنَ مُوسَى، وَمُحَمَّدَ بْنَ عَلَيِّ، وَعَلَيِّ بْنَ مُحَمَّدٍ، وَالْحَسَنَ بْنَ عَلَيِّ، وَالْمَهْدِيَّ، فِي ضَحْضَاحِ مِنْ نُورٍ، قِيَامًا يَصْلُوْنَ، وَهُوَ فِي وَسْطِهِمْ. يَعْنِي الْمَهْدِيَّ. كَأَنَّهُ كَوْكَبَ دَرَّيِ... الْحَدِيثُ<sup>(١٥)</sup>.

ورواه الشيخ عن جماعة، عن التّلّوكّيري، عن أبي عليٍّ أَحْمَدَ بْنَ عَلَيِّ الرَّازِي الإِيَادِي قَالَ: أَخْبَرَنِي الْحَسِينُ بْنُ عَلَيِّ، عَنْ عَلَيِّ بْنِ سَنَانِ الْمَوْصِلِيِّ الْعَدْلِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدَ الْخَلِيلِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ صَالِحِ الْهَمَدَانِيِّ، عَنْ سَلِيمَانَ بْنَ أَحْمَدَ، عَنْ زِيَادَ بْنِ مُسْلِمٍ وَعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَزِيدَ بْنِ جَابِرٍ، عَنْ سَلَامٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا سَلْمَى رَاعِي النَّبِيِّ<sup>(١٦)</sup>.

ورواه السيد ابن طاووس، عن موقّي بن أَحْمَدَ الْمَكِّيِّ فِي كِتَابِهِ قَالَ: حَدَّثَنَا فَخْرُ الْقَضَاءِ نَجْمُ الدِّينِ أَبُو مُنْصُورِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسِينِ الْبَغْدَادِيِّ فِي مَا كَتَبَ إِلَيْهِ مِنْ هَمْدَانَ قَالَ: أَنْبَأَنَا إِلَيْهِ إِلَمَ الْمُؤْمِنُونَ نُورُ الْهَدِيَّ أَبُو طَالِبِ الْحَسِينِ بْنِ مُحَمَّدِ الرَّزِيبِيِّ قَالَ: أَخْبَرَنَا إِلَمُ الْأَئمَّةِ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنُ شَاذَانَ قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ الْحَافِظُ قَالَ: حَدَّثَنَا عَلَيِّ بْنُ شَاذَانَ الْمَوْصِلِيِّ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ صَالِحٍ،

عن سليمان بن محمد، عن زياد بن مسلم، عن عبد الرحمن، عن زيد بن جابر، عن سلامة، عن أبي سليمان راعي رسول الله ﷺ، عن رسول الله ﷺ<sup>(١٧)</sup>.  
 ورواه الأسترابادي عن المقلد بن غالب، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن وهب، عن محمد بن أحمد، عن عبد الرحمن بن يزيد، عن جابر، عن أبي سلمي راعي النبي ﷺ، عن رسول الله ﷺ<sup>(١٨)</sup>.

#### الخبر الرابع والثلاثون—

روى الصدوق عن محمد بن علي ماجيلويه، قال: حدثني عمّي محمد بن أبي القاسم، عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي قال: حدثني محمد بن علي القرشي قال: حدثني أبو الريبع الزهراني قال: حدثنا جرير، عن ليث بن أبي سليم، عن مجاهد قال: قال ابن عباس: سمعت رسول الله ﷺ يقول . في ضمن حديث طويل : الأئمة بعدي الهايدي على والمهدي الحسن والناصر الحسين والمنصور علي بن الحسين والشافع محمد بن علي والنفاع جعفر بن محمد والأمين موسى بن جعفر والرضا علي بن موسى والفعال محمد بن علي والمؤمن علي بن محمد والعلامة الحسن بن علي ومن يصلّي خلفه عيسى بن مرريم عليه السلام القائم عليه السلام...، الحديث<sup>(١٩)</sup>.

#### الخبر الخامس والثلاثون—

روى الصدوق عن أحمد بن الحسنقطان وعلي بن أحمد بن محمد الدقاق وعلى بن عبد الله الوراق وعبد الله بن محمد الصائغ ومحمد بن أحمد الشيباني . رضي الله عنهم . قالوا: حدثنا أحمد بن يحيى بن زكرياقطان قال: حدثنا بكر بن عبد الله بن حبيب قال: حدثنا تميم بن بهلول قال: حدثنا عبد الله بن أبي الهذيل، وسألته عن الإمامة في من تجب وما علامة من تجب له الإمامة...، إلى أن قال: علي بن أبي طالب أمير المؤمنين وإمام المتقين وقائد الغرّ المحجلين وأفضل الوصيّين وخير الخلق أجمعين بعد رسول رب العالمين، وبعده الحسن ثم الحسين سبطا رسول الله ﷺ ، ابنا خيرة النسوان، ثم علي بن الحسين، ثم محمد بن علي، ثم جعفر بن محمد، ثم موسى

بن جعفر، ثمّ عليّ بن موسى، ثمّ محمد بن عليّ، ثمّ عليّ بن محمد، ثمّ الحسن بن عليّ، ثمّ ابن الحسن بن عليّ إلى يومنا هذا...، الحديث<sup>(٢٠)</sup>.

ورواه أيضاً عن أحمد بن الحسن القطان قال: حدثنا أبو عبد الله بن زكريا القطان قال: حدثنا بكر بن عبد الله بن حبيب قال: حدثنا تميم بن بهلول قال: حدثني عبد الله بن أبي الهذيل<sup>(٢١)</sup>.

## تأملات حول هذه النصوص —

هذه أهم روايات الباب، مما عثرنا عليها إلى عهد أبي جعفر الجواد<sup>عليه السلام</sup>. ولكن كل ذلك محل تأمل؛ وذلك لأمور:

أ. إنّه لو كانت هذه النصوص بحيث رواها عائشة وأم سلمة وأبو هريرة وعبد الله بن عمر، ولم يتأولوها بوجهه، فلماذا ارتد جميع أصحاب النبي<sup>عليه السلام</sup> إلا ثلاثة، كما ورد ذلك في الروايات:

أ. عدّة من أصحابنا، عن محمد بن الحسن، عن محمد بن الحسن الصفار، عن أيوب بن نوح، عن صفوان بن يحيى، عن مثنى بن الوليد الحناط، عن بريد بن معاوية، عن أبي جعفر<sup>عليه السلام</sup> قال: ارتد الناس بعد النبي<sup>عليه السلام</sup>، إلا ثلاثة نفر: المقداد بن الأسود وأبو ذر الغفاري وسلمان الفارسي، ثم إن الناس عرفوا ولحقوا بعد<sup>(٢٢)</sup>.

ب . وعن محمد بن الحسن، عن محمد بن الحسن الصفار، عن محمد بن الحسين، عن موسى بن سعدان، عن عبد الله بن القاسم الحضرمي، عن عمرو بن ثابت قال: سمعت أبا عبد الله<sup>عليه السلام</sup> يقول: إن النبي<sup>عليه السلام</sup> لما قبض ارتد الناس على أعقابهم كفّاراً، إلا ثلاثة: سلمان والمقداد وأبو ذر الغفاري<sup>(٢٣)</sup>.

ج . عليّ بن الحسين بن يوسف، عن محمد بن الحسن، عن محمد بن الحسن الصفار، عن محمد بن إسماعيل، عن عليّ بن الحكم، عن سيف بن عميرة، عن أبي بكر الحضرمي قال: قال أبو جعفر<sup>عليه السلام</sup>: ارتد الناس إلا ثلاثة نفر: سلمان وأبو ذر الغفاري والمقداد<sup>(٢٤)</sup>.

ورواه الكثي عن عليّ بن الحكم، عن سيف بن عميرة، عن أبي بكر

الحضرمي<sup>(٢٥)</sup>.

د . محمد بن إسماعيل قال: حدثني الفضل بن شاذان، عن ابن أبي عمیر، عن ابراهيم بن عبد الحميد، عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله<sup>عليه السلام</sup>: ارتد الناس إلا ثلاثة: أبو ذر وسلامان والمقداد؟ قال: فقال أبو عبد الله<sup>عليه السلام</sup>: فَإِنْ أَبُو سَاسَانَ وَأَبُو عُمْرَةَ الْأَنْصَارِيَّيْ<sup>(٢٦)</sup>.

٢. وهكذا بالنسبة إلى ما ورد من ارتداد الناس بعد الحسين<sup>عليه السلام</sup>:

أ. محمد بن نصير قال: حدثني محمد بن عيسى، عن جعفر بن عيسى، عن صفوان، عمّن سمعه، عن أبي عبد الله<sup>عليه السلام</sup> قال: ارتد الناس بعد قتل الحسين<sup>عليه السلام</sup> إلا ثلاثة: أبو خالد الكابلي ويعيى ابن أم الطويل وجابر بن مطعم، ثم إن الناس لحقوا وكثروا<sup>(٢٧)</sup>.

ب . حدثنا جعفر بن الحسين، عن محمد بن الحسن الصفار، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن جميل، عن أبي عبد الله<sup>عليه السلام</sup> قال: ارتد الناس بعد الحسين<sup>عليه السلام</sup> إلا ثلاثة: أبو خالد الكابلي ويعيى بن أم الطويل وجابر بن مطعم، ثم إن الناس لحقوا وكثروا<sup>(٢٨)</sup>.

بل الظاهر أنَّ الأمر غير ظاهر في فترة طويلة بعد الحسين<sup>عليه السلام</sup>، بحيث إنَّ أبا خالد الكابلي اعتقاد إماماً محمد بن الحنفية في مدة طويلة:

قال الكشي: وجدت بخط جبريل بن أحمد: حدثني محمد بن عبد الله بن مهران، عن محمد بن عليّ بن محمد بن عبد الله الحناظ، عن الحسن بن عليّ بن أبي حمزة، عن أبيه، عن أبي بصير قال: سمعت أبا جعفر<sup>عليه السلام</sup> يقول: كان أبو خالد الكابلي يخدم محمداً ابن الحنفية دهراً، وما كان يشك في أنه إمام، حتى أتاه ذات يوم فقال له: جعلت فداك، إن لي حرمةً مودةً وانقطاعاً، فأسألك بحرمة رسول الله وأمير المؤمنين إلا أخبرتني أنت الإمام الذي فرض الله طاعته على خلقه؟ قال: فقال: يا أبا خالد، حلفتني بالعظيم، الإمام عليّ بن الحسين<sup>عليه السلام</sup> عليّ وعليك وعلى كل مسلم، فأقبل أبو خالد لما أن سمع ما قاله محمد ابن الحنفية جاء إلى عليّ بن الحسين<sup>عليه السلام</sup>، فلما استأذن عليه فأخبر أنَّ أبا خالد بباب، فأدن له، فلما دخل عليه دنا منه، قال:

مرحباً بك يا كنكر، ما كنتَ لنا بزائرٍ، ما بدا لك فينا؟ فخرّ أبو خالد ساجداً شاكراً لله تعالى مما سمع من عليّ بن الحسين عليه السلام، فقال: الحمد لله الذي لم يمتنّي حتى عرفتُ إمامي، فقال له عليّ: وكيف عرفتَ إمامك يا أبا خالد؟ قال: إنك دعوتني باسمي الذي سمعتني أمي التي ولدتني، وقد كنتَ في عمياء من أمري، وقد خدمت محمدًا ابن الحنفية عمراً من أمري، ولا أشك إلا وأنه إمام، حتى إذا كان قريباً سأله بحرمة الله وبحرمة رسوله وبحرمة أمير المؤمنين فأرشدني إليك، وقال: هو الإمام عليّ وعليك وعلى خلق الله كلهم، ثم أذنتَ لي، فجئتُ فدنوتُ منك سميتك باسمي الذي سمعتني أمي، فعلمتُ أنك الإمام الذي فرض الله طاعته عليّ وعلى كل مسلم <sup>(٢٩)</sup>.

ورواه الخصيبي عن عليّ بن الطيب الصابوني، عن محمد بن عليّ، عن عليّ بن الحسين، عن أبيه، عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام <sup>(٣٠)</sup>.

ويشهد لذلك ما رواه الكليني، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن عليّ بن رئاب، عن أبي عبيدة وزراراة جمیعاً، عن أبي جعفر عليه السلام قال: لما قتل الحسين عليه السلام أرسل محمد بن الحنفية إلى عليّ بن الحسين عليه السلام، فخلا به، فقال له: يا بن أخي، قد علمتَ أنَّ رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه دفع الوصيَّة والإمامية من بعده إلى أمير المؤمنين عليه السلام، ثم إلى الحسن عليه السلام، ثم إلى الحسين عليه السلام، وقد قتل أبوك رضي الله عنه وصلى على روحه، ولم يوص، وأنا عمُك وصني أبوك وولادتي من عليّ عليه السلام في ستي وقديمي أحق بها منك في حداثك، فلا تمازعني في الوصيَّة والإمامية، ولا تحاجني، فقال له عليّ بن الحسين عليه السلام: يا عم، اتق الله، ولا تدع ما ليس لك بحق، إني أعظمك أن تكون من الجاهلين. إنَّ أبي يا عم. صلوات الله عليه. أوصى إليَّ قبل أن يتوجهَ إلى العراق، وعهد إلىي في ذلك قبل أن يستشهد بساعة، وهذا سلاح رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه عندي، فلا تتعرَّض لهذا؛ فإني أخاف عليك نقص العمر وتشتت الحال. إنَّ الله عزَّ وجلَّ جعل الوصيَّة والإمامية في عقب الحسين عليه السلام، فإذا أردتَ أن تعلم ذلك فانطلق بنا إلى الحجر الأسود حتى نتحاكم إليه، ونسأله عن ذلك.

قال أبو جعفر عليه السلام: وكان الكلام بينهما بمكة، فانطلقا حتى أتيا الحجر

الأسود، فقال عليّ بن الحسين لـ محمد بن الحنفیة: أبدأ أنت، فابتهل إلى الله عزّ وجلّ وسلّه أن ينطق لك الحجر، ثم سلّ، فابتهل محمد في الدعاء، وسائل الله، ثم دعا الحجر فلم يجيءه، فقال عليّ بن الحسين عليه السلام: يا عم، لو كنت وصيًّا وإماماً لأجبارك، قال له محمد: فادع الله أنت يا بن أخي، وسلّه، فدعا الله علىّ بن الحسين عليه السلام بما أراد، ثم قال: أسألك بالذى جعل فيك ميثاق الأنبياء وميثاق الأوصياء وميثاق الناس أجمعين لما أخبرتنا من الوصي والإمام بعد الحسين بن عليّ عليه السلام؟ قال: فتحرّك الحجر حتى كاد أن يزول عن موضعه، ثم أنطقه الله عزّ وجلّ بلسانٍ عربيًّا مبين، فقال: اللهم إنَّ الوصيَّ والإمام بعد الحسين بن عليّ عليه السلام إلى عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب وابن فاطمة بنت رسول الله صلوات الله عليه وسلم، قال: فانصرف محمد بن عليّ، وهو يتولى عليّ بن الحسين عليه السلام.<sup>(٢١)</sup>

ورواه أيضاً عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد بن عيسى، عن حرير، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، مثله.<sup>(٢٢)</sup>

ورواه ابن بابويه عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن الحسن بن محبوب، عن عليّ بن رئاب، عن أبي عبيدة وزرارة، عن أبي جعفر عليه السلام.<sup>(٢٣)</sup>

ورواه الصفار عن أحمد بن محمد ومحمد بن الحسين، عن الحسن بن محبوب، عن عليّ بن رئاب، عن أبي عبد الله عليه السلام، وزرارة، عن أبي جعفر عليه السلام.<sup>(٢٤)</sup>

ورواه الطبری عن أبي الحسن عليّ بن هبة الله قال: حدثنا أبو جعفر محمد بن عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه قال: حدثنا الحسين بن أحمد قال: حدثنا أبي، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن محبوب، عن عليّ بن رئاب، عن أبي عبيدة وزرارة، عن أبي جعفر عليه السلام.<sup>(٢٥)</sup>

٢. كما أنه قد وقع الترديد والتفرقة بعد استشهاد أبي محمد السجاد عليه السلام وأبي جعفر الباقي عليه السلام.

فالزیدیہ هي نتیجة افتراق الشیعہ بعد السجاد عليه السلام في الإمامة، فلو كانت هذه النصوص بهذه المثابة من الشہرة فما الوجه في هذا الافتراق؟<sup>(٢٦)</sup>

كما أنَّ الأمر بالنسبة إلى ما بعد وفاة الباخرة عليه السلام كذلك. قال النوبختي: فلما توفي أبو جعفر عليه السلام افترقت أصحابه فرقتين: فرقة منهما قالت بإمامية محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب الخارج بالمدينة المقتول بها...؛ وأمّا الفرقة الأخرى من أصحاب أبي جعفر محمد بن علي عليه السلام فنزلت إلى القول بإمامية أبي عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام، فلم تزل ثابتة على إمامته أيام حياته<sup>(٣٦)</sup>.

وقريب منه في كتاب المقالات والفرق<sup>(٣٧)</sup>.

لا يقال: إن التفرقة وانشغال الفرق للأغراض المادية والأهواء السياسية. لأننا نقول: لو كان الأمر كذلك فهذا بالنسبة إلى أرباب الفرق ومؤسساتها، ولكن ما الوجه في اتباع كثير من العوام لهم<sup>(٣٨)</sup>؟ وهكذا وقع الترديد والتفرقة بعد استشهاد أبي عبد الله الصادق عليه السلام، بل في عهده أيضاً.

أ. قال الكشي: حدثني حمدوه قال: حدثني محمد بن عيسى، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد بن عثمان، عن إسماعيل بن عامر قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام، فوصفت له الأئمة حتى انتهيت إليه، قلت: وإسماعيل من بعدي؟ فقال: أمّا ذا فلا، قال حمّاد: فقلت لإسماعيل: وما دعاك إلى أن تقول: وإسماعيل من بعدي؟ قال: أمرني المفضل بن عمر<sup>(٣٩)</sup>.

ب. روى النعmani أبو العباس أحمد بن محمد بن سعيد ابن عقدة قال: حدثنا أبو عبد الله جعفر بن عبد الله المحمدي من كتابه في رجب سنة ثمان وستين ومائتين قال: حدثني الحسن بن علي بن فضال قال: حدثنا صفوان بن يحيى، عن إسحاق بن عمّار الصيرفي قال: وصف إسماعيل بن عمّار أخي لأبي عبد الله عليه السلام دينه واعتقاده، فقال: إنيأشهد أن لا إله إلا الله، وأنّ محمداً رسول الله، وأنّكم. ووصفهم يعني الأئمة. واحداً واحداً حتى انتهى إلى أبي عبد الله عليه السلام، ثم قال: وإسماعيل من بعدي؟ قال: أمّا إسماعيل فلا<sup>(٤٠)</sup>.

وأمّا بعد هذه عليه السلام فالامر في الاختلاف والترديد أوضح من أن يخفي على من سبر

## الروايات وتاريخ الفرق.

فبعد شهادة الصادق عليه السلام افترقت الشيعة إلى فرق كثيرة، وقد أشار إليه النصر بن قابوس بقوله: لما توفي أبو عبد الله عليه السلام ذهب الناس يميناً وشمالاً<sup>(٤٠)</sup>. قال الأشعري . ما ملخصه : فلما توفي أبو عبد الله عليه السلام افترقت بعده شيعته ست فرق :

[أ] ففرقة منها قالت: إنَّ جعفر بن محمد حُيُّ لم يمُتْ، ولا يموت حتَّى يظهر ولِيُّ أمر الناس، وهو القائم المهدى. وهذه الفرقة تسمى الناووسية.  
[ب] [أ] وفرقه زعمت أنَّ الإمام بعد جعفر ابنه إسماعيل بن جعفر، وأنكَرَتْ موت إسماعيل في حياة أبيه، وقالوا: كان ذلك يلتبس على الناس؛ لأنَّه خاف عليه، وزعموا أنَّ إسماعيل لا يموت حتَّى يملك الأرض ويقوم بأمور الناس، وأنَّه هو القائم. وهذه الفرقة هم الإسماعيلية الخالصة.

[ج] [أ] وفرقه ثالثة زعمت أنَّ الإمام بعد جعفر محمد بن إسماعيل بن جعفر، وقالوا: إنَّ الأمر كان لإسماعيل في حياة أبيه، فلما توفي قبل أبيه جعل جعفر بن محمد الأمـر لـمحمد بن إسماعيل، وكان الحق له، ولا يجوز غير ذلك. وأصحاب هذه المقالة يسمون المباركية.

[د] [أ] وقالت الفرقة الرابعة: إنَّ الإمام بعد جعفر ابنه محمد، وتأوَّلوا في إمامته خبراً زعموا أنَّه رواه بعضهم، أنَّ محمد بن جعفر دخل ذات يوم على أبيه وهو صبيٌّ صغير، فدعاه أبوه، فاشتدَّ يعده نحوه، فكبأ وعثر بقميصه وسقط لحرّ وجهه، فقام جعفر، فعدا نحوه حافياً، فحمله، وقبل وجهه، ومسح التراب عنه بشوبيه، وضمه إلى صدره، وقال: سمعتُ أبا محمد بن علي يقول: يا جعفر، إذا ولد لك ولدٌ يشبهني فسمه باسمي وكنه بكنيني، فهو شبيهي وشبيه رسول الله وعلى سنته. وهذه الفرقة تسمى السميطية، تتسبَّب إلى رئيسِ لهم كان يُقال له: يحيى بن أبي السميط.

[هـ] [أ] والفرقه الخامسة منهم قالت: الإمامة بعد جعفر في ابنه عبد الله بن جعفر، وذلك أنَّه كان عند مضيِّ جعفر أكابر وله ستة، وجلس مجلس أبيه بعده، وأدَّعى الإمامة ووصية أبيه، واعتَّلوا في ذلك بأخبار رويت عن جعفر وعن أبيه أنَّهما

قالا : الإمامة في الأكبر من ولد الإمام إذا نصب . وهذه الفرقة القائلة بإمامية عبد الله بن جعفر هم المسماون بالفطحية .

[لو] . وقالت الفرقة السادسة : إن الإمام موسى بن جعفر بعد أبيه ، وأنكروا إمامية عبد الله ، وخطأوه في جلوسه مجلس أبيه وادعائه الإمامة<sup>(٤١)</sup> .

وقال الطبرسي : لما مات الصادق عليه انتقل جماعة منهم إلى القول بإمامية موسى بن جعفر ، وافترق الباقيون منهم فرقتين : فريق منهم رجعوا عن حياة إسماعيل ، وقالوا بإمامية ابنه محمد بن إسماعيل ؛ لظنهم أن الإمامة كانت في أبيه ، وأن الابن أحق بمقام الإمامة من الأخ ؛ وفريق منهم ثبتوها على حياة إسماعيل ، وهم اليوم شدّاذ . وهذا الفريقان يسميان الإسماعيلية .

وأما عبد الله بن جعفر فإنه كان أكبر إخوته بعد إسماعيل ، ولم تكن منزلته عند أبيه عليه منزلة غيره من الأولاد ، وكان متهمًا بالخلاف على أبيه في الاعتقاد ، وادعى الإمامة بعد وفاة أبي عبد الله عليه ، واتبعه قوم ، ثم رجع أكثرهم بعد ذلك إلى القول بإمامية موسى عليه ؛ لما ظهر عندهم براهين إمامته ، ولم يُيقِّن على القول بإمامية عبد الله إلا طائفة يسيرة ، تسمى الفطحية<sup>(٤٢)</sup> .

فأمّا الفطحية فقال الشيخ المفيد : اعتلوا في ذلك بأنه كان أكبر ولد أبي عبد الله عليه ، وقالت : إن أبي عبد الله عليه قال : الإمامة لا تكون إلا في الأكبر من ولد الإمام<sup>(٤٣)</sup> .

وقريب منه في كلام الأشعري<sup>(٤٤)</sup> .

والظاهر من كلام الكشي أن الشبهة قوية عند الشيعة ، حيث مال إلى عبد الله أجياله الطائفة ، فقال : والذين قالوا بإمامته عامة مشايخ العصابة وفقهاءها ، مالوا إلى هذه المقالة فدخلت عليهم الشبهة ؛ لما روى عنهم أنهم قالوا : الإمامة في الأكبر من ولد الإمام إذا مضى إمام<sup>(٤٥)</sup> .

وازداد في الشبهة قوًّا ما في وصية أبي عبد الله عليه الظاهريّة ، ففيها : إن أبي عبد الله عليه أوصى إلى عبد الله وموسى<sup>(٤٦)</sup> .

وان لاحظت القائلين بالفطحية تجد فيهم كثيرًا من فقهاء أصحابنا . قال محمد

بن مسعود: عبد الله بن بكر وجماعة من الفطحية هم فقهاء أصحابنا، منهم: ابن بكر وابن فضال - يعني الحسن بن علي - وعمار السباطي وعلي بن أسباط وبنو الحسن بن علي بن فضال على وأخواه ويونس بن يعقوب ومعاوية بن حكيم، وعدّ عدّة من أجيال العلماء<sup>(٤٧)</sup>.

ثم إن اعتقادهم هو إمامية إمام - وهو عبد الله بزعمهم - بين الصادق والكافر عليهما السلام، فإنهم يجيزون الإمامة في أخرين إذا لم يكن الأكبر منهم خلف ولداً، والإمام عندهم بعد عبد الله هو الكاظم عليه السلام.

ثم إن عبد الله مات بسبعين يوماً بعد أبيه عليه السلام ورجع كثير من القائلين به إلى إمامية الكاظم عليه السلام.

قال الكشي: إن عبد الله مات بعد أبيه بسبعين يوماً، فرجع الباقيون إلا شذاذاً منهم عن القول بإمامته، إلى القول بإمامية أبي الحسن موسى عليه السلام، ورجعوا إلى الخبر الذي روي أن الإمامة لا تكون في الأخرين بعد الحسن والحسين عليهما السلام، وبقي شذاذاً منهم على القول بإمامته، وبعد أن مات قالوا بإمامية أبي الحسن موسى عليه السلام<sup>(٤٨)</sup>.

وفي هذه البرهة حصل الترديد لكثير من ثقات فقهاء أصحابنا:

أ. قال الكشي: حدثني محمد بن قولويه قال: حدثني سعد بن عبد الله بن أبي خلف قال: حدثنا محمد بن عثمان بن رشيد قال: حدثني الحسن بن علي بن يقطين، عن أخيه أحمد بن علي، عن أبيه علي بن يقطين، قال لما كانت وفاة أبي عبد الله عليه السلام قال الناس بعد الله بن جعفر، واختلفوا؛ فقاتل قال به، وقاتل قال بأبي الحسن عليه السلام، فدعوا زرارة ابنته عبيداً، فقال: يا بني، الناس مختلفون في هذا الأمر؛ فمن قال بعد الله فإيماناً ذهب إلى الخبر الذي جاء أن الإمامة في الكبير من ولد الإمام، فشدّ الله راحلتك، وامض إلى المدينة، حتى تأتيني بصحة الأمر. فشد راحلته ومضى إلى المدينة، واعتلى زرارة، فلما حضرته الوفاة سأله عبيداً، فقيل: إنه لم يقدم، فدعاه بالصحف فقال: اللهم إني مصدق بما جاء نبيك محمد في ما أنزلته عليه، وبيّنته لنا على لسانه، وإنّي مصدق بما أنزلته عليه في هذا الجامع، وإن عقدي وديني الذي يأتيني به عبيداً ابني وما بيّنته في كتابك، فإنّ أمتنّي قبل هذا فهذه شهادتي على نفسي وإقراري بما

يأتي به عبيد ابني، وأنت الشهيد على ذلك. فمات زراة، وقدم عبيد، فقصدناه؛ لسلام عليه، فسألوه عن الأمر الذي قصدته، فأخبرهم أن أبا الحسن عليه السلام صاحبهم<sup>(٤٩)</sup>. ب . محمد بن قولويه قال: حدثني سعد بن عبد الله، عن الحسن بن علي بن موسى بن جعفر، عن أحمد بن هلال، عن أبي يحيى الضرير، عن درست بن أبي منصور الواسطي قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: إن زراة شك في إمامتي فاستوهدتُه من ربِّي تعالى<sup>(٥٠)</sup>.

ج . حدثني محمد بن قولويه قال: حدثني سعد، عن أحمد بن محمد بن عيسى ومحمد بن عبد الله المسمعي، عن علي بن أسباط، عن محمد بن عبد الله بن زراة، عن أبيه قال: بعث زراة عبيداً ابنه يسأل عن خبر أبي الحسن عليه السلام، فجاءه الموت قبل رجوع عبيده إليه، فأخذ المصحف فأعلاه فوق رأسه، وقال: إن الإمام بعد جعفر بن محمد من اسمه بين الدفتين في جملة القرآن، منصوص عليه من الذين أوجب الله طاعتهم على خلقه، أنا مؤمن به، قال: فأخبر بذلك أبو الحسن الأول عليه السلام فقال: والله كان زراة مهاجرأ إلى الله تعالى<sup>(٥١)</sup>.

د . حمدوه بن نصير قال: حدثني محمد بن عيسى بن عبيد، عن محمد بن أبي عمير، عن جمبل بن دراج وغيره قال: وجَه زراة عبيداً ابنه إلى المدينة، يستخبر له خبر أبي الحسن عليه السلام وعبد الله بن أبي عبد الله، فمات قبل أن يرجع إليه عبيد، قال محمد بن أبي عمير: حدثني محمد بن حكيم قال: قلت لأبي الحسن الأول عليه السلام، وذكرت له زراة وتوجيهه ابنه عبيداً إلى المدينة، فقال أبو الحسن: إني لأرجو أن يكون زراة منْ قال الله تعالى: «وَمَن يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مَهَاجِرَا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرَهُ عَلَى اللَّهِ»<sup>(٥٢)</sup>.

ه . حدثني محمد بن مسعود قال: أخبرنا جبريل بن أحمد قال: حدثني محمد بن عيسى، عن يونس، عن إبراهيم المؤمن، عن نصر بن شعيب، عن عمّة زراة قالت: لما وقع زراة واشتَدَّ به قال: ناوليني المصحف، فناولته وفتحته، فوضعه على صدره، وأخذته متى، ثم قال: يا عمّة، اشهدني أن ليس لي إماماً غير هذا الكتاب<sup>(٥٣)</sup>.

و . عن هشام بن سالم قال: كنا بالمدينة بعد وفاة أبي عبد الله عليه السلام، أنا

وصاحب الطاق، والناس مجتمعون على عبد الله بن جعفر أنه صاحب الأمر بعد أبيه، فدخلنا عليه أنا وصاحب الطاق والناس عنده، وذلك أنهم رروا عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: إن الأمر في الكبير ما لم تكن به عاهة، فدخلنا عليه نسأله عمّا كنا نسأل عنه أباه، فسألناه عن الزكاة في كم تجب؟ فقال: في مائتين خمسة، فقلنا: ففي مائة؟ فقال: درهمان ونصف، فقلنا: والله ما تقول المرجئة هذا؟ قال: فرفع يده إلى السماء فقال: والله ما أدرى ما تقول المرجئة.

قال: فخرجنا من عنده ضللاً، لا ندري إلى أين نتوجه؟ أنا وأبو جعفر الأحول، فقدعنا في بعض أزقة المدينة باكين حيari، لا ندري إلى أين نتوجه؟ ولا من نقصد؟ ونقول: إلى المرجئة إلى القدرة إلى الزيدية إلى المعتزلة إلى الخوارج

فتحن كذلك إذ رأيت رجلاً شيخاً لا أعرفه يومئ إلى بيده، فخفت أن يكون عيناً من عيون أبي جعفر المنصور، وذلك أنه كان له بالمدينة جواسيس ينظرون إلى من اتفقت شيعة جعفر عليه السلام عليه فيضربون عنقه، فخفت أن يكون منهم، فقلت للأحول: تَحَّ، فإني خائف على نفسي وعليك، وإنما يريدي لا يريديك، فتَحَّ عني لا تهلك وتعين على نفسك، فتحتَّ غير بعيد، وتبعَّ الشِّيخ، وذلك أني ظنت أني لا أقدر على التخلُّص منه، فما زلت أتبَعه وقد عزمت على الموت، حتى ورد بي على باب أبي الحسن عليه السلام، ثم خلاني ومضى، فإذا خادم بالباب، فقال لي: ادخل رحمك الله.

دخلت، فإذا أبو الحسن موسى عليه السلام، فقال لي ابتدأ منه: لا إلى المرجئة، ولا إلى القدرة، ولا إلى الزيدية، ولا إلى المعتزلة، ولا إلى الخوارج، إلى إلى، فقلت: جعلت فداك، مضى أبوك؟ قال: نعم، قلت: مضى موتاً قال: نعم، قلت: فمن لنا من بعده؟ فقال: إن شاء الله أن يهديك هداك، قلت: جعلت فداك، إن عبد الله يزعم أنه من بعد أبيه، قال: يريدي عبد الله أن لا يعبد الله، قال: قلت: جعلت فداك، فمن لنا من بعده؟ قال: إن شاء الله أن يهديك هداك، قال: قلت: جعلت فداك، فأنت هو؟ قال: لا، ما أقول ذلك.

قال: فقلت في نفسي: لم أصب طريق المسألة، ثم قلت له: جعلت فداك، عليك إمام؟ قال: لا، فدخلتني شيء لا يعلم إلا الله عزوجل؛ اعظماماً له وهيبة أكثر مما

كان يحلّ بي من أبيه إذا دخلت عليه، ثم قلت له: جعلت فداك، أسائلك عمّا كنت أسأل أباك؟ فقال: سل تخبر، ولا تنزع، فإن أذعنت فهو الذبّح، فسألته، فإذا هو بحر لا ينرف.

قلت: جعلت فداك، شيعتك وشيعة أبيك ضلال، فألقى إليهم وأدعوههم إليك وقد أخذت على الكتمان؟ قال: من آنست منه رشدًا فألق إليه وخذ عليه الكتمان، فإن أذاعوا فهو الذبّح، وأشار بيده إلى حلقة، قال: فخرجت من عنده، فلقيت أبي جعفر الأحوال، فقال لي: ما وراءك؟ قلت: الهدى، فحدثته بالقصة.

قال: ثم لقينا الفضيل وأبا بصير، فدخلنا عليه وسمعا كلامه وسألاه وقطعا عليه بالإمامية، ثم لقينا الناس أفواجاً، فكلّ من دخل عليه قطع، إلا طائفة عمار وأصحابه، وبقي عبد الله لا يدخل إليه إلا قليل من الناس، فلما رأى ذلك قال: ما حال الناس؟ فأخبر أن هشاما صد عنك الناس، قال هشام: فأقعد لي بالمدينة غير واحد ليضربيوني<sup>(٥٤)</sup>.

٥. وهكذا وقع الترديد والتفرقة بعد استشهاد أبي الحسن الكاظم<sup>عليه السلام</sup>، فإن كثيراً من ثقات أصحاب أبي الحسن الكاظم<sup>عليه السلام</sup> مالوا إلى القول بالوقف، وفيهم ستة من أصحاب الإجماع، وهم:

١. أحمد بن محمد بن أبي نصر؛
٢. جميل بن دراج؛
٣. حماد بن عيسى؛
٤. صفوان بن يحيى؛
٥. عثمان بن عيسى؛
٦. عبد الله بن المغيرة.

فهم رجعوا عن القول بالوقف لا بالنصوص المذكورة، بل بعد إقامة العجزات وإنعام الحجة. قال الشيخ: يبطل ذلك أيضاً ما ظهر من العجزات على يد الرضا<sup>عليه السلام</sup> الدالة على صحة إمامته، وهي مذكورة في الكتب. ولأجلها رجع جماعة من القول بالوقف، مثل: عبد الرحمن بن الحجاج، ورفاعة بن موسى، ويونس بن يعقوب، وجميل

بن دراج، وحمّاد بن عيسى، وغيرهم. وهؤلاء من أصحاب أبيه الذين شَكُوا فيه، ثم رجعوا.

و كذلك منْ كان في عصره، مثل: أحمد بن محمد بن أبي نصر، والحسن بن عليّ الوشائ، وغيرهم، ممَّنْ كان قال بالوقف، فالترموا الحجة، وقالوا بإمامته وإمامنة مَنْ بعده من ولده.

فروى جعفر بن محمد بن مالك، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن محمد بن أبي عمير، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر . وهو من آل مهران، وكانوا يقولون بالوقف، وكان على رأيهم، فكاتب أبا الحسن الرضا عليه السلام، وتعتَّت في المسائل. فقال: كتبْتُ إلَيْهِ كِتَاباً وأضْمَرْتُ فِي نَفْسِي أَتَّى مَتَى دَخَلْتُ عَلَيْهِ أَسْأَلَهُ عَنْ ثَلَاث مَسَائِلٍ مِّنَ الْقُرْآنِ، وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى: «أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْنِي الْعُمْدَ» (الزخرف: ٤٠)، وَقَوْلُهُ: «فَمَنْ يُرِدُ اللَّهُ أَنْ يَهْذِيَ يَشْرَحْ صَدْرَةَ لِلْإِسْلَامِ» (الأنعام: ١٢٥)، وَقَوْلُهُ: «إِنَّكَ لَا تَهْنِي مَنْ أَحَبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْنِي مَنْ يَشَاءُ» (القصص: ٥٦).

قال أحمد: فأجابني عن كتابي، وكتب في آخره الآيات التي أضمرتها في نفسي أن أسأله عنها ولم أذكرها في كتابي إليه، فلما وصل الجواب أنسنت ما كنت أضمرته، فقلت: أي شيء هذا من جوابي؟ ثم ذكرت أنه ما أضمرته.

و كذلك الحسن بن عليّ الوشائ، وكان يقول بالوقف، فرجع، وكان سببه أنه قال: خرجت إلى خراسان في تجارة لي، فلما وردته بعث إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام يطلب مني حبرة . وكانت بين ثيابي قد خفي على أمرها .. فقلت: ما معنِّي منها شيء، فردَّ الرسول، وذكر علامتها، وأنَّها في سقط كذا، فطلبتها فكان كما قال، فبعثت بها إليه. ثم كتبَتْ مسائلَ أسأله عنها، فلما وردتْ بابه خرج إلى جواب تلك المسائل التي أردتُ أن أسأله عنها من غير أن أظهرتها، فرجع عن القول بالوقف إلى القطع على إمامته <sup>(٥٥)</sup>.

٦. كما أنه قد وقع الترديد والتفرقة بعد استشهاد أبي الحسن الرضا عليه السلام.

فنَّ المحمودي قال: كنتُ واقفاً على رأس الرضا عليه السلام بطوس فقال لي بعض أصحابه: إنْ حدث حدث فإلى مَنْ؟ فالتفت عليه السلام وقال له: إلى ابني أبي جعفر، فكان

الرجل استصرخ سنه، فقال له أبو الحسن: إن الله بعث عيسى بن مريم قائماً بشرعه وهو في دون السن التي يقوم فيها أبو جعفر على شريعتنا.

فلما مضى الرضا عليه السلام في سنة اثنين ومائتين كانت سن أبي جعفر نحو سبع سنين. واحتلت الكلمة من الناس ببغداد وفي الأنصار، واجتمع الريان بن الصلت وصفوان بن يحيى ومحمد بن حكيم وعبد الرحمن بن الحجاج ويونس بن عبد الرحمن وجماعة من وجوه الشيعة وثقاتهم في دار عبد الرحمن بن الحجاج في بركة زلول ي يكون ويتوجّعون من المصيبة، فقال لهم يونس بن عبد الرحمن: دُعُوا البكاء، من لهذا الأمر؟ وإلى من يقصد بالمسائل إلى أن يكبر هذا الصبي، يعني أبا جعفر عليه السلام؟

فقام إليه الريان بن الصلت، فوضع يده في حلقه، ولم يزل يلطمها، ويقول له: يا بن الفاعلة، أنت تظهر الإيمان لنا وتبطن الشك والشرك؟! إن كان أمره من الله . جل وعلا . فلو أنه ابن يوم واحد كان بمنزلة ابن مائة سنة، وإن لم يكن من عند الله فلو عمر ألف سنة فهو كواحد من الناس. هذا ما ينبغي أن يفكّر فيه. فأقبلت العصابة على يonus تعذله وتوبّخه<sup>(٦)</sup>.

٧. وتدل على الترديد أيضاً مسألة عرض الدين على الإمام عليه السلام.

فقد روى الكشي، مسندأ عن عمرو بن حرث، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: دخلت عليه وهو في منزل أخيه عبد الله بن محمد، فقلت له: جعلت فداك، ما حولك إلى هذا المنزل؟ قال: طلب النزهة، قال: قلت: جعلت فداك، ألا أقص عليك ديني الذي أدين به؟ قال: بل يا عمرو، قلت: إني أدين الله بشهادة أن لا إله إلا الله، وأنَّ محمداً عبده ورسوله، وأنَّ الساعة آتية لا رَبَّ فيها، وأنَّ الله يبعث من في القبور، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم شهر رمضان وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً، والولاية لعليّ بن أبي طالب أمير المؤمنين بعد رسول الله صلى الله عليهما، والولاية للحسن والحسين، والولاية لعليّ بن الحسين، والولاية لمحمد بن عليّ، ولكل من بعده، وأنتم أئمّتي، عليه أحيا، وعليه أموت، وأدين الله به.

قال: يا عمرو، هذا . والله . ديني ودين آبائي الذي ندين الله به في السر والعلانية، فاتّق الله، وكف لسانك إلا من خير، ولا تقل: إني هديت نفسي، بل هداك

الله، فاشكر ما أنعم الله عليك، ولا تكون من إذا أقبل طعن في عينيه، وإذا أدبر طعن في قفاه، ولا تحمل الناس على كاهلك، فإنه يوشك إن حملت الناس على كاهلك أن يصدعوا شعب كاهلك<sup>(٥٧)</sup>.

ومسألة عرض الدين - كما في هذه الرواية - تدور حول الإمامة غالباً، فإنه لو كانت هناك نحوص مشهورة على إمامية الأئمة الاثني لما احتاج الرجل الشيعي إلى عرض دينه على إمامه.

ونؤيد هذه الأمور بوجوه أخرى:

ا. لو كانت هذه النصوص الدالة على إمامية الأئمة الاثني عشر بأجمعهم موجودة بأيدي الناس، بحيث رواها كثيرون من رواة الفريقين . حتى مثل: أبي هريرة . فما الوجه في وصاية أمير المؤمنين عليه السلام لابنه الحسن عليه السلام، ووصاية الحسن عليه السلام لأخيه الحسين عليه السلام، ووصاية الحسين عليه السلام لابنه السجاد عليه السلام، وهكذا ....

فللاحظ هذه الروايات:

أ. علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد بن عيسى، عن إبراهيم بن عمر اليماني وعمر بن أذينة، عن أبان، عن سليم بن قيس قال: شهدت وصية أمير المؤمنين عليه السلام حين أوصى إلى ابنه الحسن عليه السلام، وأشهد على وصيته الحسن عليه السلام ومحمدًا وجميع ولده ورؤسائه شيعته وأهل بيته، ثم دفع إليه الكتاب والسلاح، وقال لابنه الحسن عليه السلام: يابني، أمرني رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه أن أوصي إليك، وأن أدفع إليك كتبى وسلاحى، كما أوصى إلى رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه ودفع إلى كتبه وسلاحه، وأمرني أن أمرك إذا حضرك الموت أن تدفعها إلى أخيك الحسين عليه السلام، ثم أقبل على ابنه الحسن عليه السلام فقال: وأمرك رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه أن تدفعها إلى ابنك هذا، ثم أخذ بيده علي بن الحسين عليه السلام، ثم قال لعلي بن الحسين: وأمرك رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه أن تدفعها إلى ابنك محمد بن علي، وأقرئه من رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه ومني السلام<sup>(٥٨)</sup>.

ب - محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين وأحمد بن محمد، عن محمد بن إسماعيل، عن منصور بن يونس، عن أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام قال: إن الحسين بن علي عليه السلام لما حضره الذي حضره دعا ابنته الكبرى فاطمة بنت الحسين عليه السلام، فدفع

إليها كتاباً ملفوفاً ووصية ظاهرة، وكان عليّ بن الحسين عليه السلام مبطوناً معهم، لا يرؤن إلا أنه لما به، فدفعت فاطمة الكتاب إلى عليّ بن الحسين عليه السلام، ثم صار والله ذلك الكتاب إلينا<sup>(٦٩)</sup>.

ج. محمد بن يحيى، عن عمران بن موسى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عبد الله، عن عيسى بن عبد الله، عن أبيه، عن جده قال: التفت عليّ بن الحسين عليه السلام إلى ولده وهو في الموت، وهم مجتمعون عنده، ثم التفت إلى محمد بن عليّ فقال: يا محمد، هذا الصندوق اذهب به إلى بيتك. قال: أما إنه لم يكن فيه دينار ولا درهم، ولكن كان مملوءاً علماء<sup>(٧٠)</sup>.

٢. لو كانت هذه الأخبار المصرحة بأسمائهم موجودة فما الوجه في الروايات التي صرحت فيها بأن الإمامة كانت في الأعقاب:

أ. عليّ بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن الحسين بن ثوير بن أبي فاختة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا تعود الإمامة في أخوين بعد الحسن والحسين أبداً، إنما جرت من عليّ بن الحسين كما قال الله . تبارك وتعالى : «وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِيَغْضِبِ فِي كِتَابِ اللَّهِ»، فلا تكون بعد عليّ بن الحسين عليه السلام إلا في الأعقاب وأعقاب الأعقاب<sup>(٧١)</sup>.

ب. محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، أنه سئل أ تكون الإمامة في عم أو خال؟ فقال: لا، فقلت: ففي أخ؟ قال: لا، قلت: ففي من؟ قال: في ولدي، وهو يومئذ لا ولد له<sup>(٧٢)</sup>.

ج. محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن عبد الرحمن بن أبي نجران، عن سليمان بن جعفر الجعفري، عن حمّاد بن عيسى، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: لا تجمع الإمامة في أخوين بعد الحسن والحسين، إنما هي في الأعقاب وأعقاب الأعقاب<sup>(٧٣)</sup>.

ولا تقل: إن هذه النصوص لإزاحة الشبهة بين الشيعة.

لأننا نقول: هذه الروايات مروية عن كبار أصحابنا وأجلائهم وثقاتهم، مثل: يonus بن يعقوب ومحمد بن إسماعيل بن بزيع وحمّاد بن عيسى، مما هو السبب في تأثير

الثقات بالشبهة؟ وهل هو إلا لعدم توفر هذه النصوص المصرحة بأسمائهم عندهم؟  
٢. قد عرفت آنفًا ما حصل من التردید لکبار أصحابنا، وذهبوا إلى الفطحية  
والواقفية والناووسية ...

ولكن السابر والمتبّع في الروايات لم يجد أى رواية احتاج الإمام المعصوم عليه السلام  
بهذه النصوص الدالة على إمامية الأئمة الاثني عشر بأجمعهم تجاه هذا التردید.  
كما أنّك لم تجد أن أجلاء أصحابنا احتجوا بهذه النصوص تجاه أتباع الفرق  
المنحرفة. فالاحتجاج بهذه النصوص. لو كانت. أولى وأجدر.

٤. إنك بالتتبّع في كتب الرواية تجد أن حكام الجور. الأمويين أم العباسيين -  
اهتماموا غایة الاهتمام بمسألة الإمامة عند الشيعة؛ لكي يقتلوا الإمام أو يحبسوه. فعن  
أبي أيوب النحوي قال: بعث إلى أبو جعفر المنصور في جوف الليل، فأتته، فدخلتُ  
عليه وهو جالس على كرسي وبين يديه شمعة وفي يده كتاب، قال: ظلمًا سلمت عليه  
رمي بالكتاب إلى، وهو بيكي، فقال لي: هذا كتاب محمد بن سليمان يخبرنا أن  
جعفر بن محمد قد مات، فإنما الله وإنما إليه راجعون ثلاثة، وأين مثل جعفر؟ ثم قال لي:  
اكتب، قال: فكتبت صدر الكتاب، ثم قال: اكتب: إن كان أوصى إلى رجل واحد  
يعينه فقدمه فاضرب عنقه، قال: فرجع إليه الجواب أنّه قد أوصى إلى خمسة، أحدهم  
أبو جعفر المنصور، ومحمد بن سليمان وعبد الله وموسى وحميدة <sup>(١)</sup>.

لو كانت النصوص المصرحة بأسمائهم صحيحة موجودة فما هو الوجه في ما  
فعله المنصور العباسي وأمثاله <sup>(٢)</sup>!

٥. لو كانت هذه النصوص بهذه المثابة من الشهرة فما الوجه في قيامبني  
الحسن وبني العباس، ودعوة الناس إلى أنفسهم، وإقبال الناس إليهم في الجملة <sup>(٣)</sup>!  
٦. إن هذه النصوص ليست بصحيحة سندًا، بل بعضها ليس صحيحاً مصدراً،  
كما هو الحال في ما رواه الحسيني (أو الخصيبي) في كتاب الهدایة الكبرى.  
ثم إن ما قلناه إلى هنا لا يعني عدم صحة جميع النصوص حول الأئمة الاثني  
عشر؛ فإن هناك روايات صحيحة تدل على إمامتهم، منها:  
ـ ما رواه الصدوق، عن أبيه ومحمد بن الحسن. رضي الله عنهم. قالا: حدثنا

سعد بن عبد الله وعبد الله بن جعفر الحميري ومحمد بن يحيى العطار وأحمد بن إدريس جمياً قالوا: حدثنا أحمد بن أبي عبد الله البرقي قال: حدثنا أبو هاشم داود بن القاسم الجعفري، عن أبي جعفر الثاني محمد بن علي عليهما السلام قال: أقبل أمير المؤمنين عليهما السلام ذات يوم، ومعه الحسن بن علي وسلمان الفارسي رضي الله عنه، وأمير المؤمنين عليهما السلام متكميًّا على يد سلمان، فدخل المسجد الحرام، فجلس، إذ أقبل رجل حسن الهيئة والباس، فسلم على أمير المؤمنين عليهما السلام، فجلس، ثم قال: يا أمير المؤمنين، أسألك عن ثلاثة مسائل، إن أخبرتني بهن علمت أن القوم ركبوا من أمرك ما أقضى عليهم أنهم ليسوا بمؤمنين في دنياهם ولا في آخرتهم، وإن تكن الأخرى علمت أنك وهم شرُّ سواء، فقال له أمير المؤمنين عليهما السلام: سلْنِي عَمَّا بَدَا لَكَ ...

إلى أن قال: فقال الرجل:أشهد أن لا إله إلا الله، ولم أزل أشهد بها، وأشهد أن محمداً رسول الله، ولم أزل أشهد بها، وأشهد أنك وصيئه والقائم بحجته بعده، وأشار بيده إلى أمير المؤمنين عليهما السلام، ولم أزل أشهد بها، وأشهد أنك وصيئه والقائم بحجته وأشار إلى الحسن عليهما السلام، وأشهد أن القائم بأمر الحسين بعده، وأشهد على محمد بن علي أنه القائم بأمر القائم بأمر الحسين، وأشهد على جعفر بن محمد بن علي أنه القائم بأمر محمد بن علي، وأشهد على موسى بن جعفر أنه القائم بأمر جعفر بن محمد، وأشهد على علي بن موسى أنه القائم بأمر موسى بن جعفر، وأشهد على محمد بن علي أنه القائم بأمر علي بن موسى، وأشهد على علي بن محمد أنه القائم بأمر محمد بن علي، وأشهد على الحسن بن علي أنه القائم بأمر علي بن محمد، وأشهد على رجلٍ من ولد الحسن بن علي، لا يكتُن ولا يسمّ حتى يظهر أمره فيما الأرض عدلاً كما ملئت جوراً...، الحديث<sup>(١٥)</sup>.

ورواه أيضاً عن أبيه قال: حدثنا سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد، عن ابن خالد البرقي، عن أبي هاشم داود بن القاسم الجعفري<sup>(١٦)</sup>.

ورواه الكليني، عن عده من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن البرقي، عن أبي هاشم داود بن القاسم الجعفري<sup>(١٧)</sup>.

ورواه والد الصدوق، عن سعد بن عبد الله وعبد الله بن جعفر الحميري ومحمد بن يحيى العطار وأحمد بن إدريس جمِيعاً قالوا: حدثنا أحمد بن أبي عبد الله البرقي قال: حدثنا أبو هاشم داود بن القاسم الجعفري<sup>(١٨)</sup>.  
بل الكلام في المقام حول صحة ما نقل في هذا المعنى من الأئمة قبل عصر الرضا<sup>(١٩)</sup>.

كما أن النصوص الدالة على إمامية الأئمة عشر ليست بمنحصرة في تلك النصوص، كما لا يخفى على من لاحظ المصادر الروائية.

## المراجع

- (١) كفاية الأثر: ١٨٧ - ١٨٩ . وعنه: بحار الأنوار: ٣٦ : ٣٤٨ .
- (٢) كفاية الأثر: ٢١٣ - ٢١٨ . وعنه: بحار الأنوار: ٣٦ : ٣٥٤ . ٣٥٦ .
- (٣) كفاية الأثر: ٢٢٢ - ٢٢٤ . وعنه: بحار الأنوار: ٣٦ : ٣٨٦ . ٣٨٤ .
- (٤) كفاية الأثر: ٢٤٨ - ٢٥٠ . وعنه: بحار الأنوار: ٣٦ : ٣٩٢ . ٣٩٠ .
- (٥) كفاية الأثر: ٢٥٥ - ٢٥٩ . وعنه: بحار الأنوار: ٣٦ : ٤٠٥ . ٤٠٣ .
- (٦) كفاية الأثر: ٢٥٩ - ٢٦٠ . وعنه: بحار الأنوار: ٣٦ : ٤٠٥ .
- (٧) كفاية الأثر: ٢٦٤ - ٢٦٦ . وعنه: بحار الأنوار: ٤ : ٥٦ . ٥٤ . ٤٠٦ . ٤٠٧ .
- (٨) كفاية الأثر: ٢٦٦ - ٢٦٧ . وعنه: بحار الأنوار: ٣٦ : ٤٠٩ . ٤١٠ .
- (٩) مقتضب الأثر: ٦ - ٧ . وعنه: بحار الأنوار: ٥٣ : ١٤٤ .
- (١٠) دلائل الإمامية: ٤٤٧ - ٤٤٩ .
- (١١) الهدایة الكبرى: ٣٧٦ - ٣٧٥ . ولا يخفى ما في سنته من السقط.
- (١٢) مقتضب الأثر: ١١ - ١٣ . وعنه: بحار الأنوار: ٣٦ : ٢١٧ . ٢١٩ .
- (١٣) مقتضب الأثر: ٣٢ - ٣٨ . وعنه: بحار الأنوار: ١٥ : ٢٤١ . ٢٤٧ .
- (١٤) كنز الفوائد: ٢ - ١٣٦ . ١٣٩ . وعنه: بحار الأنوار: ١٨ : ٢٩٣ . ٢٩٧ .
- (١٥) مقتضب الأثر: ١٠ - ١١ .
- (١٦) الفيضة: ١٤٧ - ١٤٨ .
- (١٧) الطرائف: ١ : ١٧٢ - ١٧٣ .
- (١٨) تأويل الآيات الظاهرة: ١٠٤ - ١٠٥ .
- (١٩) كمال الدين: ١ : ٢٨٤ - ٢٨٢ . ٢٨٤ - ٢٨٣ . وعنه: بحار الأنوار: ٤٢ : ٢٤٨ . ٢٥٠ .

- (٢٠) كمال الدين: ٢: ٢٣٦، ح. ٩.
- (٢١) الخصال: ٢: ٤٧٨، ح. ٤٦؛ عيون أخبار الرضا<sup>عليه السلام</sup>: ١: ٥٤، ح. ٢٠. وعنه: بحار الأنوار: ٣٦: ٣٩٦.
- (٢٢) الاختصاص: ٦.
- (٢٣) المصدر نفسه.
- (٢٤) الاختصاص: ١٠.
- (٢٥) رجال الكشي: ١١.
- (٢٦) رجال الكشي: ٨.
- (٢٧) رجال الكشي: ١٢٣.
- (٢٨) الاختصاص: ٦٤.
- (٢٩) رجال الكشي: ١٢٠.
- (٣٠) الهدایة الكبرى: ٢٢١.
- (٣١) الكافي: ١: ٢٤٨، ح. ٥.
- (٣٢) الكافي: ١: ٢٤٨، ذيل ح. ٥.
- (٣٣) الإمامة والتبرورة: ٦٠، ح. ٤٩.
- (٣٤) بصائر الدرجات: ١: ٥٠٢، ح. ٣.
- (٣٥) دلائل الإمامة: ٢٠٦، ح. ١٩.
- (٣٦) فرق الشيعة: ٥٢.
- (٣٧) المقالات والفرق: ٧٢.
- (٣٨) رجال الكشي: ٣٢٦، الرقم ٥٩٠.
- (٣٩) الفيبيه: ٢٢٤، ح. ١.
- (٤٠) الكافي: ١: ١٢، ح. ٢١٢؛ عيون أخبار الرضا<sup>عليه السلام</sup>: ١: ٣١، ح. ٢٦؛ الإرشاد: ٢: ٢٥١؛ الفيبيه: ٢٩ - ٣٨.
- (٤١) المقالات والفرق: ٧٩ - ٨٩.
- (٤٢) إعلام الورى بأعلام الهدى: ١: ٥٤٧.
- (٤٣) الفصول المختارة: ٢٠٦.
- وروى الكليني عن هشام بن سالم قال: كنّا بالمدينة بعد وفاة أبي عبد الله<sup>عليه السلام</sup>، أنا وصاحب الطاق، والناس مجتمعون على عبد الله بن جعفر أنه صاحب الأمر بعد أبيه، فدخلنا عليه أنا وصاحب الطاق - والناس عنده .. وذلك أنهم رروا عن أبي عبد الله<sup>عليه السلام</sup> أنه قال: إنَّ الأمر في الكبير ما لم يكن به عاهة. الكافي: ١: ٢٥١، ح. ٧.
- (٤٤) المقالات والفرق: ٨٧.
- (٤٥) رجال الكشي: ٢٥٤. ولا حظُّ المقالات والفرق: ٨٧.
- (٤٦) لاحظُ الكافي: ١: ٢١٠ - ٢١١، ح. ١٢ - ١٤.
- (٤٧) رجال الكشي: ٣٤٥.
- (٤٨) رجال الكشي: ٢٥٤.

- (۴۹) رجال الكشی: ۱۵۳ - ۱۵۴، الرقم ۲۵۱.
- (۵۰) رجال الكشی، الرقم ۲۵۲.
- (۵۱) رجال الكشی، الرقم ۲۵۴.
- (۵۲) رجال الكشی، الرقم ۲۵۵.
- (۵۳) رجال الكشی، الرقم ۲۵۶.
- (۵۴) الكافی: ۱: ۲۵۱، ح: ۷؛ رجال الكشی: ۲۸۲.
- (۵۵) الفیہۃ: ۷۱ - ۷۲.
- (۵۶) إثبات الوصیۃ: ۲۲۰؛ دلائل الیمامۃ: ۲۸۸. وقرب منه في عيون المجزات: ۱۱۹.
- (۵۷) رجال الكشی، الرقم ۷۹۲. ولاحظ أيضاً: الكافی: ۲: ۲۲، ح: ۱۴. وكذا رجال الكشی، الرقم ۷۹۶، ۷۹۹.
- (۵۸) الكافی: ۱: ۲۹۷، ح: ۱.
- (۵۹) الكافی: ۱: ۲۰۲، ح: ۱. ومثله في بصائر الدرجات: ۱: ۱۶۳، ح: ۲.
- (۶۰) الكافی: ۱: ۲۰۵، ح: ۲. ومثله في بصائر الدرجات: ۱: ۱۶۵، ح: ۱۲.
- (۶۱) الكافی: ۱: ۲۸۵، ح: ۱.
- (۶۲) الكافی: ۱: ۲۸۶، ح: ۲.
- (۶۳) الكافی: ۱: ۲۸۶، ح: ۴.
- (۶۴) الكافی: ۱: ۲۱۰ - ۲۱۱، ح: ۱۴، ۱۳.
- (۶۵) کمال الدین: ۱: ۲۱۳ - ۲۱۵، ح: ۱.
- (۶۶) علل الشرائع: ۱: ۹۶، ح: ۶.
- (۶۷) الكافی: ۱: ۵۲۵، ح: ۱.
- (۶۸) الیمامۃ والتبریرة: ۱: ۱۰۶، ح: ۹۳.

# أحاديث الاثني عشر

## دراسة تحليلية شاملة

. القسم الثاني .

د. الشيخ صفاء الدين الخزرجي<sup>(\*)</sup>

### اضطراب مدرسة الخلافة في تفسير نصوص الاثني عشر —

ذكرنا أن مدرسة الخلافة لم ترفض من حيث المبدأ أصل ورود هذه النصوص بعد تخريجها في الصحاح وغيرها ، ولذا لم تجد بدأً من القبول بها ، إلا أنها اضطربت أشد الضطرب في تفسيرها وبيان المقصود بها ، فقد بدأت حائرة غاية الحيرة في أمر هذه النصوص؛ فهي من جهة ترويها ولا تتكلّرها؛ ومن جهة تحاول تفسيرها بما ينسجم مع مبانيها في موضوع الإمامة . من إنكار الوصية والتنصيب .. ، وأيضاً بما يخرج هذه النصوص من دائرة الإهمال واللغوية في كلام الشارع . ولكن رغم كثرة المحاولات المقدمة لتفسير هذه النصوص إلا أنها واجهت جميعها إشكالاً مستعصياً واحداً مشترك الورود على الجميع ، إلا وهو إشكال (التفسير التبرعي) ، الذي لا يستند إلى أي دليلٍ نصيٍّ واحدٍ . مهما كان ضعيفاً ، ولو حديثاً مرسلاً واحداً . تستند إليه هذه التفاسير ، أو غير نصيٍّ من إجماع أو غيره ، فضلاً عن الدليل العقلي أو العقلائي ، حتى بلغت الحيرة ببعضهم إلى الاعتراف الصريح بالعجز عن الوقوف على معنى صحيح يرکن إليه من كتابٍ أو سنة أو إجماع أو سيرة أو غيرها ، مما يعني التعريض الضمني بعدم صوابية شيءٍ من هذه التفسيرات التبرعية ، وأنها مجرد احتمالات وظنون

(\*) أستاذ وباحث في العوزة العلمية في مدينة قم ، وعضو هيئة تحرير مجلة فقه أهل البيت ع.

وتحرّصات لا يمكن القطع بشيء منها؛ لأنها لا تقوم على أساس علمي رصين. وهكذا سقطت هذه المدرسة. التي تدعى لنفسها العناية الفائقة بحديث الرسول ﷺ، حتى خصصت كتاباً لصحيحه أسمتها بالصلاح، وهي تتعنى على غيرها من المدارس الإسلامية بالعجز والتقصير في هذا المجال. في وحْل الإشكال التبرّعي بكلّ وضوح، وليس من دافع.

والجامع المشترك الآخر بين هذه التفاسير. غير إشكالية التفسير التبرّعي . ما ذكرناه سابقاً من أن موقف مدرسة الخلافة يبنت على فرضية صدور الأحاديث على جهة الإخبار عن الخلافة الفعلية التي أعقبت عصر الرسالة، أي الخلفاء أو الحكماء الذين جاؤوا بعد النبي ﷺ، وليس على جهة الإنشاء والنسب. ومن هنا قال البيهقي: (معقول لكل من خطب بما رويانا عن النبي ﷺ في اثنى عشر خليفة، وفي بعض الروايات اثنى عشر أميراً، أنه أراد خلفاء أو أمراء تكون لهم ولادة وعدة وقوّة وسلطة، والناس يطعونهم ويجري حكمهم عليهم، فأمّا أنس لم تقم لهم راية ولم تجُز لهم على الناس ولادة، وإن كانوا يستحقون الإمارة بما كان لهم من حق القرابة والكافية، فلا يتناولهم الخبر؛ إذ لا يجوز أن يكون المخبر بخلاف الخبر).<sup>(١)</sup>

وهذا الفهم هو مصدر الاضطراب والاختلاف والتشوش في محاولات تفسير الحديث. وعلى أي حال فإنه يمكن تصنيف هذه المحاولات إلى صنفين كليين : **الصنف الأول**: محاولات تسعى إلى إعطاء محددات عامة لهؤلاء الخلفاء، بحيث لا تفضي إلى تعيينهم على وجه الدقة والضبط.

**الصنف الثاني**: محاولات ذات محددات خاصة، تفضي إلى تسمية هؤلاء الخلفاء، وهذا ما سنعرض له بالتفصيل في بيان هذه المحاولات، ودراستها.

### أ. المحاولات ذات المحددات العامة —

#### المحاولة الأولى، للمهاب من شراح البخاري —

ما ذهب إليه المهاب في شرح حديث سمرة عن النبي ﷺ قال: «يكون اثنا عشر أميراً»<sup>(٢)</sup>. فإنه بعد اعترافه بعدم ما يقطع به في تفسير هذا الحديث قال: (إنَّ الذي يغلب

على الظن أن النبي ﷺ أخبر عن عجائب الفتن بعده، حتى يفترق الناس في وقت واحد على اثني عشر أميراً، ولو أراد غير هذا لقال: يكون اثنا عشر أميراً يفعلون كذا، فلماً أعرابهم من الخبر عرفنا أنه أراد أنهم يكونون في زمن واحد<sup>(٣)</sup>.  
ويمكن المناقشة في هذه المحاولة بالمناقشات التالية:

**المناقشة الأولى:** إنَّه من المستبعد جداً صدور مثل هذه الجملة المقتضبة عن متكلِّم عادي، فضلاً عن مثل نبيِّ الفصاحة ﷺ، الذي هو أفصح مَنْ نطق بالضاد؛ إذ أيَّ فصاحة تحتمل صدور مثل هذا الكلام من متكلِّم عادي، فضلاً عن سيد الفصحاء<sup>(٤)</sup> فالفصاحة هي أن تفصح عن تمام المراد، فإذا قال المتكلِّم: (يكون اثنا عشر أميراً) وسكت لم يكن مفصحاً عن تمام مراده قطعاً، وكان المستمع متظراً للإتمام. فكُون الرواية مبتورة هو المظنون قوياً، إنْ لم يكن مقطوعاً به، ولا سيما مع ملاحظة باقي روايات الباب، الخالية من مثل هذا البَّثْر المستهجن. بل إنَّ ابن العربي احتمل البَّثْر في رواية الترمذى، التي هي أوضح حالاً وأئِمَّةً معنىًّا من رواية البخارى، حيث ورد فيها: (يكون بعدى اثنا عشر أميراً)<sup>(٥)</sup>، ومع ذلك لم يستظره منها معنىًّا محصلًا، فقال: إنه لم يعلم للحديث معنىًّا، ولعله بعض حديث<sup>(٦)</sup>. وعلى أيَّ حال فإنَّ أقلَّ ما يمكن احتمال وقوع السقوط فيه من حديث البخارى هو كلمة (بعدي)، بقرينة حديث الترمذى الذي وردَتْ فيه هذه الزيادة.

ومن هنا، فإنَّ من وظائف المتصدى لشرح حديث النبي ﷺ عدم الاكتفاء بمثل هذا الحديث المقتضب جداً، وأن يأخذ بنظر الاعتبار باقي الأحاديث الواردة في هذا السياق؛ لأنها بمنزلة القرينة المنفصلة التي يجب ضمها إلى الكلام ليعلم المراد منه، وقد تقدَّم أن كلامه ﷺ كالقرآن، يفسِّر بعضه بعضاً.

وتأسيساً على ذلك، فإنه بعد ملاحظة باقي الروايات الواردة في المقام ينبغي البحث في أنها واردة في مقام الإخبار أو الإنشاء؟ فدعوى أنها في مقام الإخبار ابتداءً بحاجة إلى إثبات، وهي أول الكلام؛ إذ سيأتي أنها في مقام الإنشاء والتحصيف لهؤلاء الاثني عشر، وإنْ كانت واردة بنحو الإخبار، فكان اللازم إثبات ذلك أولاً، ثم البناء عليه ثانياً.

**المناقشة الثانية:** إنه على فرض كونها في مقام الإخبار فإن رواية البخاري ليس فيها ما يدل على هذه الدعوى البطلة، إذ لم يرد فيها أي قرينة سياقية أو مقالية على ما ادعاه من اجتماعهم في زمان واحد أو افراطهم، بل من أين غالب على ظنه أنه عليه السلام أخبر عن عجائب الفتنة بعده وأمام ما ذكره من الملازمات في استدلاله فهي غيربرئنة ولا مبنية.

**المناقشة الثالثة:** إنه على فرض الإخبار أيضاً فإنه يرد عليها ما ذكره ابن حجر من أن كلام المهلب كلام من لم يقف على شيء من طرق الحديث غير الرواية التي وقعت من طريق البخاري، حيث إنه قصر النظر في تفسيره هذا على رواية البخاري فقط التي ورد فيها: (يكون اثنا عشر أميراً)<sup>(١)</sup>، مع أنه قد وردت لهم أوصاف أخرى في رواية مسلم وغيره، وهي كون الإسلام عزيزاً منيعاً بولائهم<sup>(٢)</sup>، وأنهم تجتمع عليهم الأمة، كما في رواية أبي داود<sup>(٣)</sup>، فكيف يكون الإسلام عزيزاً وتجتمع عليهم الأمة وهم يحكمون في زمان واحد؟ أليس هذا هو عين الافتراق؟<sup>(٤)</sup>

**المناقشة الرابعة:** إن هذه المحاولة لم تحل اللغز أو تحدد المراد بهؤلاء الاثني عشر، وإنما حددت زمان حياتهم، وأنهم يجتمعون في زمان واحد. وهذا الزمان هو الآخر مجهول وغير محدد أيضاً؛ إذ لم يعلم هل أن هؤلاء جاؤوا وحكموا أو لم يجيئوا بعد ولم يحكموا؟ وعليه فهي لم تخرج الأمر عن كليته، وإنما فسرته بأمر مشابه له في الكلية.

#### — المحاولة الثانية، لأبي الحسين المنادي (٢٣٦هـ)<sup>(٥)</sup> —

بالرغم مما توفّرت عليه هذه المحاولة من بعض المحدّدات الخاصة، كالنسبة والزمان، إلا أنه يمكن تصنيفها ضمن المحاوّلات ذات المحدّدات الكلية. وحاصل هذه المحاولة هو (أن يكون هذا بعد المهدى)، الذي يخرج في آخر الزمان، فقد وجدت في كتاب دانيال: إذا مات المهدى ملك بعده خمسة رجال من ولد السبط الأكبر، ثم خمسة من ولد السبط الأصغر، ثم يوصي آخرهم بالخلافة لرجل من ولد السبط الأكبر، ثم يملك بعده ولده، فيتم بذلك اثنا عشر ملكاً، كلّ منهم إمام مهدي. وفي رواية أبي صالح، عن ابن عباس: المهدى اسمه محمد بن عبد الله، وهو رجل ربعة

مشرب بحمرة، يفرج الله به عن هذه الأمة كلّ كرب، ويصرف بعده كلّ جَوْر، ثم يلي الأمر بعده اثنا عشر رجلاً، ستة من ولد الحسن، وخمسة من ولد الحسين، وأخر من غيرهم، ثم يموت، فيفسد الزمان. وعن كعب الأحبار: يكون اثنا عشر مهدياً) (١١).

### ويرد عليه من المناقشات ما يلي:

**المناقشة الأولى:** إن كان مستنده في ما ذكره هو كتاب دانيال فإنه لم يتضح مصدر هذا الكلام، ولا قائله، ولا قيمة هذا الكتاب، فكيف يكون حجة ومستنداً في تفسير كلام سيد المرسلين (١٢) وإن كان مصدره ما نقله عن ابن عباس وكعب . والظاهر أنه رواية عن النبي ﷺ؛ لكونه إخباراً عن الغيب . فمثل هذا المضمون وإن كان وارداً في روایات الإمامية أيضاً، كما سيأتي بحثه، إلا أنهم ليسوا المقصودين في أحاديث الاثني عشر؛ وذلك للقرىنتين التاليتين:

**الأولى:** إنه خلاف الظاهر من البعدية والاستخلاف الوارد في قول النبي ﷺ «يكون بعدى اثنا عشر خليفة» ولم يقلْ (بعد المهدى)، وعليه فلا تصدق البعدية والاستخلاف الذي يكون بعد قرونٍ طويلة بما يسبق قيام القيمة.

**الثانية:** إنه خلاف قوله ﷺ: «لا يزال هذا الأمر عزيزاً منيعاً» (١٣) وقوله: «لا يزال أمر الناس ماضياً» (١٤)، الدالين على اتصال زمانهم بزمان النبي ﷺ، واستمرار وجودهم إلى آخر الزمان، وانحصر الخلفاء فيهم، كما صرّح به في رواية ابن مسعود لما سئل: كم يملك هذه الأمة من خليفة؟ قال: سألنا عنها...، الحديث (١٥).

**المناقشة الثانية:** ما أورده عليه ابن حجر، حيث قال: (والوجه الذي ذكره ابن المنادي ليس بواضح، ويعكر عليه ما أخرجه الطبراني من طريق قيس بن جابر الصديق، عن أبيه، عن جده، رفعه: سيكون من بعد خلفاء، ثم من بعد الخلفاء أمراء، ومن بعد الأمراء ملوك، ومن بعد الملوك جبابرة، ثم يخرج رجلٌ من أهل بيتي يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً، ثم يؤمر القحطاني، فوالذي بعثني بالحق ما هو دونه) (١٥).

**المناقشة الثالثة:** ضعف ما استند إليه من الرواية، فقد صرّح ابن حجر بأنها واهية جداً لا يعول عليها (١٦).

**المناقشة الرابعة:** إنه لم يحدد أسماء هؤلاء الخلفاء، ولا مواصفاتهم، وإنما اكتفى بمحددات عامة، ككونهم من ذرية السبط الأكبر والأصغر. كما أنه لم يحدد اسم الثاني عشر الذي يكون من ولد الأخير. ومعلوم أن مثل هذه المحددات الكلية ستكون هي مادة النزاع ومثار الاختلاف، بدلًا عن أن تكون سبيلاً للهداية؛ وذلك لإمكانية استغلالها والتلاعب بها، كما في مشابهاتها من الفاهيم والعنواني.

**المناقشة الخامسة:** إنَّ من غرائب هذه المحاولة أنها لم تأتِ على ذكر الإمام المهدى عليه السلام في الخلفاء، مع أن روایات الفريقين متواترة في حكمه، وأنه يملاً الأرض قسطاً وعدلاً، وهذا ما نقله نفس ابن المنادي في كلامه، فكيف يكون منْ بعده في عدد الخلفاء، ولا يكُون هو منهم؟<sup>١٦</sup>

ويمكن أن تضاف هذه المناقشة كقرينة ثالثة إلى القرینتين السابقتين الدالتين على عدم إمكان انتطاق الثاني عشر خلـاء النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه على الثاني عشر بعد المهدى عليه السلام.

**المحاولة الثالثة، لعيسي بن يونس (القرن الثاني) وابن الجوزي (٥٥٩٧)<sup>١٧</sup>**  
**والتوربشتى (حدود ٦٦٠هـ)<sup>١٨</sup> وابن كثير الدمشقى (٥٧٧٤)<sup>١٩</sup> وابن تيمية (٥٧٢٨)<sup>٢٠</sup> —**  
 فسر أصحاب هذه المحاولة البعدية الواردة في حديث: «يكون بعدي اثنا عشر خليفة» بالبعدية غير الحقيقة. فالمراد هو حكومة هذا العدد من الخلفاء الصالحين إلى ما قبل قيام الساعة، وليس المراد حكومتهم سقماً. واستشهدوا لذلك بما أخرجه مسدد في مسنده الكبير، من طريق أبي بحر، أن أبا الجلد حدثه بحديث: «لا تهلك هذه الأمة حتى يكون منها اثنا عشر خليفة، كلهم يعمل بالهدى ودين الحق، منهم رجالان من أهل بيته محمد صلوات الله عليه وآله وسلامه، يعيش أحدهما أربعين سنة، والأخر ثلاثين سنة»<sup>٢١</sup>.

وهذا ما احتمله ابن الجوزي، حيث ذكر أن المراد وجود اثني عشر خليفة في جميع مدة الإسلام إلى يوم القيمة، يعملون بالحق، وإن لم تتوال أيامهم<sup>٢٢</sup>.

ونحوه ما عن التوربشتى في بيان المراد بحديث الخلفاء الاثني عشر قال: (يحمل على المقطفين منهم، فإنهم هم المستحقون لاسم الخليفة على الحقيقة، ولا يلزم أن

يكونوا على الولاء، وإنْ قدَرْ أنهم على الولاء فإن المراد منه المسمون على المجاز<sup>(٢٣)</sup>. وقال أبو داود . صاحب السنن .: (سمعت الحسن بن الحسن قال: سمعت النفيلي قال: كان عيسى بن يونس إذا حدث بحديث: يملك هذه الأمة اثنا عشر خليفة قال: قد مضى من هؤلاء خمسة: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وعمر بن عبد العزيز<sup>(٢٤)</sup>. فالظاهر من كلام عيسى بن يونس تطبيق الحديث على المقصطين منهم، وإنْ تفرقوا. ويمكن المناقشة في هذه المحاولة أيضاً بما يلي:

**المناقشة الأولى:** إن هذه المحاولة على خلاف الظاهر من توالي البُعْدية، كما في قوله عليه السلام: «يكون بعدي من الخلفاء عدّة نقباء موسى»<sup>(٢٥)</sup>; وعلى خلاف الظاهر من عدم خلو زمّن منهم، كما في قوله عليه السلام: «لا يزال هذا الدين عزيزاً إلى اثنى عشر خليفة»<sup>(٢٦)</sup> ، وقوله عليه السلام: «لا يزال أمر الناس ماضياً ما ولهم اثنا عشر»<sup>(٢٧)</sup>.

**المناقشة الثانية:** إن هذه الأحاديث لا شك أنها صادرة على جهة المدح، وإرادة خصوص الخلفاء العدول، دون غيرهم، كما اعترف بذلك أصحاب المحاولة، إلا أن هذا المحدث يبقى أيضاً كلياً وعاماً لا يفيد في تحديدتهم ومعرفتهم بالضبط؛ كي يتربّل الأثر المطلوب على معرفتهم، وهو طاعة الأمة وتبعيتها لهم. فلا تجدي هذه المحاولة شيئاً في المقام أيضاً.

**المناقشة الثالثة:** إن العدول من هؤلاء الخلفاء في الدولتين الأموية والعباسية كثُر على مبني القوم، لا ينحصرون بالاثني عشر، حتى لو سلمنا عدم تواليهم. وعليه فما هو المعيار في اختيار هؤلاء الاثني عشر، دون سواهم؟ وطبقاً لأي معيار في الترجيح يحصل ذلك، حتى لا نقع في إشكال الترجح بلا مرجح؟

**المناقشة الرابعة:** إنَّه لم يعلم أنَّ ما نقله عن أبي الجلد هل هو من كلامه أم هو حديث يرويه؟ وعلى فرض أنه حديث فهو مرسل. قال المحقق الصافي: (إنَّ ما نقله عن أبي الجلد موهون؛ بوقوفه عليه وعدم رفعه إلى المعصوم، وعليه فهو أعمَّ من كونه روایة أو اجتهاداً منه ورأياً خاصاً به. وعلى فرض عدم وقوفه وكونه روایة فلا شَكَ في أنَّ قوله: «منهم رجالان من أهل بيته محمد»، كما يشهد به سياق الكلام، اجتهاد منه أو من غيره ممَّنْ روى عنه، إلاّ لقال: «من أهل بيتي»، بدَل «من أهل بيته محمد»).

ويؤيد ذلك ما في كتاب الخصال، بسنده عن أبي نجران، أن أبا الجلد حدثه، وخلف له علي، هـ «أن لا تهلك هذه حتى يكون فيها اثنا عشر خليفة، كلهم يعمل بالهدى»، ولم يذكر هذه الزيادة.

ولو بنينا على صحة كون ما نقله خبراً بتمامه فمقتضى الصناعة الجمع بينه وبين باقي الروايات، بتقييد إطلاقه بها؛ فإن خبره مطلق يشمل الاثني عشر، سواء اتصل زمانهم ولاءً أو لا، بينما دلت باقي الروايات على تتابعهم، فيقييد إطلاقه بصراحة هذه الروايات<sup>(٢٨)</sup>.

**المناقشة الخامسة:** إنَّ الاثنين المشار إليهما من أهل البيت عليهما السلام لا ينطبقان على الإمام علي، ولا على ولده الإمام الحسن عليه السلام، لا من جهة العمر ولا من جهة مدة الخلافة، مع أنهما من سادات أهل البيت عليهما السلام الذين حكموا، فإذا لم ينطبق عليهما فعلى من ينطبق إذن؟!

#### بـ. المحاولات ذات المحددات الخاصة الناصحة على الأسماء—

وهذه المحاولات جميعاً هي محاولاتٌ تطبيقية وإسقاطية على واقع الخلافة الذي أعقب حياة النبي صلوات الله عليه وسلم، فهي تنطلق من الواقع لتسقطه على النص، وتفسرُه به، وذلك انطلاقاً من أمرتين:

الأول: افتراض أنَّ جميع هذه النصوص هي في مقام الإخبار، دون الإنشاء.  
 الثاني: إنَّ لفظ الخلفاء الوارد في النصوص لا يطيق تفسيراً غير الواقع الخارجي للخلافاء، بعد حصر الخلافة بهم واستبعاد خلافة غيرهم.  
 وعلى أي حال فإن هذه المحاولات . ضمن التسلسل العام للمحاولات السابقة . هي عبارة عن التالي:

#### المحاولة الرابعة : المحاولة المنسوبة إلى ابن عمر (القرن الأول) —

روي عن عبد الله بن عمر مرفوعاً: يكُون بعدي اثنا عشر خليفة: أبو بكر الصديق لا يلبث بعدي إلّا قليلاً، وصاحب رحى دارة العرب، يعيش حميداً ويقتل

شهيداً، عمر، وأنت يا عثمان سيسألك الناس أن تخلع قميصاً كساك الله عزّ وجلّ إيه، والذي نفسى بيده لئن خلعته لا تدخل الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط»<sup>(٢٩)</sup>.  
 وروى عبد الله بن عمر أيضاً عنه صلوات الله عليه قال: «يكون على هذه الأمة اثنا عشر خليفة: أبو بكر أصبهتم اسمه، عمر الفاروق قرن من حديد أصبهتم اسمه، عثمان بن عفان ذو النورين قتل مظلوماً أتي كفلين من الرحمة، [ثم] ملك الأرض المقدسة معاوية، وابنه، ثم يكون السفاح، ومنصور، وجابر، والأمين، وسلم، وأمير العصب لا يرى مثله ولا يدرى مثله»<sup>(٣٠)</sup>. ورواه ابن عساكر بإبدال المهدى بــ جابر، وإضافة أنهم «كلهم صالح»<sup>(٣١)</sup>.

### ويردُ على الحديث الأول مناقشتان:

**المناقشة الأولى:** وهي المناقشة السنديّة، حيث ورد في سند الرواية عبد الله بن صالح الكذاب؛ وربيعة بن سيف الذي قال عنه البخاري: عنده مناكير<sup>(٣٢)</sup>، وذكره الذهبي من طريق يحيى بن معين، وقال: (إني أتعجب من يحيى مع جلالته ونقده كيف يروي مثل هذا الباطل، ويسكت عنه)، وربيعة صاحب مناكير وعجائب<sup>(٣٣)</sup>. هذا مضافاً إلى إرسال الحديث، وكونه مرفوعاً.

**المناقشة الثانية:** وهي المناقشة الدلالية، حيث إنَّ السؤال الذي يطرح نفسه بشكلٍ تلقائي هو: إنه لماذا ذكر ثلاثة من الخلفاء، وأمسك، ولم يذكر الجميع حتى يبين ذلك للأمة؟ بل الأنكى من ذلك أنه لم يذكر حتى الخليفة الرابع، وهو الإمام علي عليه السلام، مع أنه رابع الخلفاء عندهم؟

### ويردُ على الحديث الثاني مناقشتان أيضاً:

**المناقشة الأولى:** وهي المناقشة السنديّة، حيث يظهر ضعف السند بالإرسال. مضافاً إلى كون نعيم بن حماد كان يضع الحديث في تقوية السنة<sup>(٣٤)</sup>.

### المناقشة الثانية: وهي المناقشة الدلالية:

**أولاً:** كيف يدخل هؤلاء الطغاة . من أمثال: معاوية وولده الفاجر والسفاح والمنصور . في زمرة الخلفاء الذين يصفهم لفظ ابن عساكر بأنهم كلهم صالح لا يرى مثله؟ نعم لا يرى مثل هؤلاء في الإجرام والجحود.

**ثانياً:** كيف لا يدخل الإمام علي بن أبي طالب في هذه الخلافة، مع أنه الخليفة الرابع بالإجماع؟

**ثالثاً:** كيف تقطع الخلافة ما بين يزيد سنة ٦٤هـ إلى السفاح سنة ١٢٢هـ، فتبقى الأمة بلا خلافة هذه الفترة<sup>(٣٥)</sup>، كما تبقى بدونها أيضاً بعد الأخير، مع أن الأخبار صريحة في استمرار خلافة الاثني عشر.

**رابعاً:** قد ورد في هذا الحديث الموضوع أسماء نكرات هي: جابر، وسلام، وأمير العصب، فلا ندري هل هؤلاء هم من أمراء الجن أم الانس أم الشياطين؟ فعلى شرائح السنة لدى الجمهور أن يشرحوا لنا هذه الألغاز، ويبينوا ذلك للأمة، أو يستقطعوا هذه الأحاديث المنكرة من الاعتبار، وينزّلوا ساحة البيان النبوى الكريم من هذا الهراء الذي لا طائل منه.

#### المحاولة الخامسة، لابن حبان (٢٥٤هـ) وجماعة —

إن المراد بهؤلاء الخلفاء عبارة عن: الخلفاء الأربع، ومعاوية، ويزيد، ومعاوية بن يزيد، ومروان بن الحكم، وعبد الملك، والوليد بن عبد الملك، وسليمان، وعمر بن عبد العزيز، الذي كانت وفاته على رأس المائة، وهي القرن الفضل وخير القرون، وكان الدين في غاية العزة، ثم وقع ما وقع<sup>(٣٦)</sup>.

ويمكن المناقشة فيها بما يلي:

**المناقشة الأولى:** إن ما المقاييس في اختيار هؤلاء الخلفاء دون غيرهم؟ فإنه يمكن تصوّر المقاييس في أحد الأمور التالية:

**المقياس الأول:** هو تولّي الحكم حتى وإن قصرت مدة، كما في ولاية معاوية بن يزيد، الذي لم يحكم إلا أربعين يوماً، وقيل: شهرين أو ثلاثة، لم يفعل فيها شيئاً، لمرضه، حتى مات وله عشرون سنة<sup>(٣٧)</sup>.

وينقض على هذا المقاييس بعدم ذكر الإمام الحسن بن علي بن أبي طالب، الذي حكم ستة أشهر وبضعة أيام<sup>(٣٨)</sup>، ولا سيما أن خلافته قد تمت بالبيعة، وليس بتوريث، كما في معاوية بن يزيد. هذا فضلاً عن فضائله، ككونه سبط لرسول الله صلى الله عليه وسلم وريحانته

وسيد شباب أهل الجنة ومن أهل آيتها التطهير والماهلة وسورة الدهر، أم أن هذه هي التي أخرجته عند ابن حيان وأضرابه<sup>١٩</sup> المقىاس الثاني: هو العدالة والاستقامة الظاهرية.

وينقض هذا المقىاس بذكر مثل: يزيد بن معاوية والوليد بن يزيد بن عبد الملك المعلقين بالفسق، وكذلك عبد الملك، الذي لو لم يكن فيه إلا ما ذكره فيه السيوطي لكتفى، حيث قال فيه: (لو لم يكن من مساوى عبد الملك إلا الحاجة وتوليته إيمان على المسلمين وعلى الصحابة رضي الله عنهم، يهينهم ويذلّهم، قتلاً وضرباً وشتماً وحبساً، وقد قتل من الصحابة وأكابر التابعين ما لا يُحصى، فضلاً عن غيرهم، وختم في عنق أنس وغيره من الصحابة ختماً يريد بذلك ذلّهم، فلا رحمة الله ولا عفا عنه)<sup>(٢٩)</sup>.

هذا، مضافاً إلى أنه بناء على هذا المقىاس (العدالة الظاهرية) لماذا لم يعد الإمام الحسن عليه السلام في هؤلاء الخلفاء؟ أم أن أمثال يزيد والوليد أكثر عدالة من ابن رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه وسيد شباب أهل الجنة<sup>١٩</sup>

**المقىاس الثالث: هو الفسق، وأن المراد بالحديث ذكر فسقة الخلفاء الذين تصدوا للخلافة بعد النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه.**

ويرد عليه: إنه بناء عليه لا يصح أن يسوى بهم غيرهم ممن يعتقد بعدهم من الخلفاء الأربع.

والحاصل أنه لم يعلم المقىاس المعتمد في اختيار هؤلاء المذكورين، وتفسیر كلام رسول الله بهم.

**المناقشة الثانية:** أي عزة للدين وقد ابْتَلَى الدين بحاكم مثل: يزيد، الذي هتك الدين واستباح الحرمات جمِيعاً، حرمة الرسول صلوات الله عليه وآله وسلامه وأهل بيته وعترته وأحد سبطيه، وحرمة البيت الحرام والشهر الحرام والنفس الحرام، ومدينة الرسول صلوات الله عليه وآله وسلامه هل الدين كان في غاية العزة مع كل هذه الجرائم والفضائح؟! فما لكم كيف تحكمون؟! هل صرف الحديث عن أهله عند ابن حيان وأضرابه يستدعي كل هذا الترلل والرضا بجرائم الظالمين والمفسدين؟ ولا ندرى أي خيرة في ذلك القرن وقد ارتكبت فيه أبشع

الجرائم بحق أسرة آل الرسول ﷺ، وبحق الكعبة المشرفة، وبحق المدينة المنورة وقبر الرسول ﷺ وصحابته والتابعين؟ فما عسى أن يقع حتى يكون أسوأ القرون؟ ولماذا نعتبر أنه لم يحصل فيه شيء من هذه الجرائم بحق الدين والرسول والعترة والكمبة ونقول: (ثم وقع ما وقع)، وكأنه لم يقع فيه شيء قبل ذلك؟ ألم ثُسَّنَ ثلاث حروب مدمرة على الدين والخلافة الشرعية والمجتمع الإسلامي؟ ألم يقتل معاوية الأبرار من الصحابة، ويُسْنَ سبِّهم، بل ويعلن به فوق المنابر، ويخرج على إمام زمانه، مستبيحاً دمه ودماء الصحابة الأبرار معه؟ ألم يستخف بالآمة وشخصياتها ورجالها باستخلافه ولده يزيد عليهم، وكأنه عقّ النساء عن أن يلدُنَ إلا مثله؟ فهل كان جاهلاً بحاله أم عالماً؟ فإن كان جاهلاً فهو غير معذور؛ لأن اللازم عليه أن يخبر ولده ويعده لهذا الأمر الخطير والمسؤولية الكبرى؛ وإن كان عالماً فلماذا أقدم على ذلك مجازفاً بأمر الآمة؟ أم أن يزيد كان على درجة من التقى والصلاح في حياة أبيه ثم انتقلب من بعده فخفي عليه أمره لا شكَّ إن معاوية بهذا الاستخلاف قد شارك ولده يزيد في كل جريمة اقترفها بحق هذه الآمة؛ إذ لم يكن أمره خافياً عليه، كما لا يخفى أمر كل ولد على والده، حيث يعرف جميع دخائله وسجaiاه.

هذا، مضافاً للروايات الدالة لمعاوية، ونحن نقتصر على ذكر رواية واحدة تعكس الانطباع العام عن شخصيته. فقد روى مسلم، عن عبد الرحمن بن عبد رب الكعبة أنه قال لعبد الله بن عمرو بن العاص: «هذا ابن عمك معاوية يأمرنا أن نأكل أموالنا بيننا بالباطل ونقتل أنفسنا، والله يقول: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْتَنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَن تَكُونَ تجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا»، قال: ثم سكت ساعة، ثم قال: أطعه في طاعة الله، واعصه في معصية الله»<sup>(٤٠)</sup>.

ومن هنا لا ينقضي العجب من ابن حَجَرَ كيف جعل هذه المحاولة أفضل الوجوه في تفسير الحديث، مع كل هذه العلل فيها، أم أن حبَّ القوم قد أشرب في قلبه؟<sup>(٤١)</sup>. ولا ينحصر الأمر بمعاوية ويزيد، بل الأمر سارٍ في الحكام الأمويين كافة، وقد تقدَّم الكلام في بعضهم. وزيدة القول فيهم ما رواه الترمذى من حديث (سفينة)

عندما سأله سعيد بن جمهان فقال: (إنَّ بُنَيَّ أُمِّيَّةٍ يَزْعُمُونَ أَنَّ الْخِلَافَةَ فِيهِمْ، فَقَالَ سَفِينَةٌ: كَذَبُوا بْنُو الزَّرْقاً، بَلْ هُمْ مَلُوكٌ، وَشُرُّ مَلُوكٌ) <sup>(٤٢)</sup>.

أجل، لم يسمح سفينه باستغلال لفظ الخليفة وإطلاقه على مثل: بني أمية، بل اعتبرهم ملوكاً، شرّ ملوك.

#### **المحاولة السادسة، للبيهقي (٤٥٨) <sup>(٤٣)</sup> والقاضي عياض (٤٤) وأبن حجر (٥٥٢٨) <sup>(٤٥)</sup>**

#### **وآخرين —**

وهي عبارة عن احتمال أن المراد أنهم يكونون في مدة عزة الإسلام وقوه الخليفة واستقامة الأمور. وقد وجد هذا العدد في من اجتمع عليه الناس، إلى أن اضطرب أمر بني أمية، ووُقعت بينهم الفتنة زمن الوليد بن يزيد. وأيدوا ذلك بما ورد في بعض طرق الحديث: «كُلُّهُمْ يجتَمِعُ عَلَيْهِ النَّاسُ» <sup>(٤٦)</sup>. وهؤلاء الخلفاء المتتابعون هم: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، ومعاوية، ويزيد، وعبد الملك، وأولاده الأربعة: الوليد، ثم سليمان، ثم يزيد، ثم هشام، والثاني عشر هو الوليد بن يزيد بن عبد الملك <sup>(٤٧)</sup>.

**ونوقف في هذه المحاولة بما يلي:**

**المناقشة الأولى والثانية:** ما ذكرناه في المناقشتين السابقتين على المحاولة السابقة، فإنها يرداً هنا أيضاً.

**المناقشة الثالثة:** النقض عليه بما ذكره نفس ابن حجر في شرح حديث أبي هريرة عنه <sup>رض</sup>، الذي قال فيه: «هَلْكَةٌ أَمْتَى عَلَى يَدِ غَلْمَةٍ مِّنْ قَرِيشٍ»، فقد قال فيه ما نصه: (في رواية أبي شيبة: إنَّ أبا هريرة كان يمشي في السوق، ويقول: اللهم لا تدركني سنة ستين، ولا إمارة الصبيان. وفي هذا إشارة إلى أنَّ أَوَّلَ الأَغْيَلَمَةَ كَانَ في سنة ستين، وهو كذلك؛ فإنَّ يزيد بن معاوية استخلف فيها، وبقي إلى سنة أربع وستين، فمات، وولي ولده معاوية، ومات بعد أشهر... والمراد أنهم يهلكون الناس؛ بسبب طلبهم الملك والقتال لأجله، فتفسد أحوال الناس، ويكثر الخبط بتواли الفتنة. وقد وقع الأمر كما أخبر <sup>رض</sup>. وأما قوله: لو أن الناس انتزلاً محفوظ الجواب وتقديره لكان أَوْلَى بهم، والمراد باعتزالهم أن لا يدخلوهم، ولا يقاتلوهم معهم، ويفرّوا

بدينهم من الفتن<sup>(٤٨)</sup>.

فإذا كان يزيد ومنْ هو على شاكلته من أحداث بني أمية الذين تولوا الأمر من غلمة قريش الذين تكون هلكة الأمة على أيديهم، وحضر الرسول ﷺ منهم، وأمر باعتزالهم وعدم الدخول معهم، فكيف يكونون في عدد الاثني عشر الذين لا يزال الإسلام عزيزاً منيعاً بخلافتهم!

**المناقشة الرابعة:** إن العدد إلى عمر بن عبد العزيز هو ثلاثة عشر، لأنَّ مَنْ ولَيَ حقيقةَ هُمْ: الخلفاء الأربع، الإمام الحسن عليه السلام، معاوية، يزيد، معاوية بن يزيد، مروان، عبد الملك بن مروان، الوليد، سليمان، عمر بن عبد العزيز.

ولذا اعترض ابن كثير على المحاولة المذكورة، فقال: (فهذا الذي سلكه البيهقي، وقد وافقه عليه جماعةٌ، من أن المراد بالخلفاء الاثني عشر - المذكورين في هذا الحديث - هم المتابعون إلى زمن الوليد بن يزيد بن عبد الملك الفاسق، الذي قدمنا الحديث فيه بالذم والوعيد . فإنه مسلكٌ فيه نظرٌ . وبيان ذلك: إن الخلفاء إلى زمن الوليد بن يزيد هذا أكثر مناثني عشر على كل تقدير . وبرهانه أنَّ الخلفاء الأربع: أبو بكر وعمر وعثمان وعليٍّ، خلافتهم محققة بنصّ حديث سفينه: «الخلافة بعدى ثلاثون سنة»، ثم بعدهم الحسن بن عليٍّ كما وقع؛ لأن علياً أوصى إليه وبابيه أهل العراق...، ثم معاوية، ثم ابنه يزيد بن معاوية، ثم ابنه معاوية بن يزيد، ثم مروان بن الحكم، ثم ابنه عبد الملك بن مروان، ثم معاوية بن يزيد، ثم مروان بن الحكم، ثم ابنه عبد الملك بن يزيد بن عبد الملك، ثم سليمان بن عبد الملك، فهؤلاء خمسة عشر، ثم الوليد بن يزيد بن عبد الملك؛ فإنَّ اعتبرنا ولاية ابن الزبير قبل عبد الملك ساروا ستة عشر، وعلى كل تقدير فهم اثنا عشر قبل عمر بن عبد العزيز . فهذا الذي سلكه على هذا التقدير يدخل في الاثني عشر يزيد بن معاوية، ويخرج منهم عمر بن عبد العزيز، الذي أطبق الأئمة على شكره وعلى مدحه، وعدوه من الخلفاء الراشدين، وأجمع الناس قاطبةً على عدله، وأن أيامه كانت من أعدل الأيام، حتى الرافضة يعترضون بذلك. فإنَّ قال: أنا لا أعتبر إلا منْ اجتمعت الأمة عليه لزمه على هذا

القول أن لا يعدّ عليّ بن أبي طالب، ولا ابنه؛ لأن الناس لم يجتمعوا عليهما، وذلك أن أهل الشام بكمالهم لم يبايعوهما<sup>(٤٩)</sup>.

**المناقشة الخامسة:** إنّ معنى اجتماع الأمة عليهم يعني الرضا ببيعتهم طفّعاً، وهذا ما لم يتحقق في عهد عثمان، حيث خرج عليه منْ خرج من بعض ولاياته. وكذلك الإمام عليّ<sup>عليه السلام</sup>، حيث خرج عليه منْ خرج في ثلاث حروب، إضافة إلى إجماع أهل الشام على عدم بيعته بكمالهم. وكذلك معاوية، الذي انفسخت بيعة أهل العراق معه ببنقضه لشروط الهدنة مع الإمام الحسن<sup>عليه السلام</sup>. وكذلك يزيد، الذي تمت بيعته بالإكراه من أهل المدينة، ولم يبايعه أهل البيت<sup>عليهم السلام</sup> وأهل العراق.

قد يُقال: إنّ معنى «يجمع عليهم الناس» يحمل على الأكثر الأغلب؛ لأنّ هذه الصفة لم تفقد إلا في القليل منهم، كما ذكر ذلك ابن حجر<sup>(٥٠)</sup>.

وأقول: أولاً: إنّ هذا خلاف ظاهر قوله: (كلهم)، الظاهر في العموم. وثانياً: إنه خلاف ما ذكره نفس ابن حجر من أنّ المراد بالاجتماع انتقادهم للبيعة، ثم ذكر منْ اجتمعت عليه الأمة، بدءاً بالخلفاء الأربع وانتهاء بالوليد بن يزيد<sup>(٥١)</sup>.

#### المحاولة السابعة، لابن أبي العزّ—

وهي عبارة عن المحاولة السابقة، مع تغيير بعض الأسماء. فقد أضاف صاحب المحاولة عمر بن عبد العزيز بدأ الوليد بن يزيد بن عبد الملك، ولم يستدلّ عليها بشيء.

ويردّ عليها ما ورد على أخواتها<sup>(٥٢)</sup>.

#### المحاولة الثامنة، لابن الجوزي أيضاً—

وهذه المحاولة عبارة عن احتمال آخر غير ما تقدّم عن ابن الجوزي في المحاولة الثانية، وحاصلها أن النبي<sup>صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ</sup> أشار إلى ما يكون بعده وبعد أصحابه، وأنّ حكم أصحابه مرتبٌ بحكمه، فأخبر عن الولايات الواقعة بعدهم، فكانه أشار إلى عدد

الخلفاء من بنى أمية، الذين أولهم يزيد بن معاوية وأخرهم مروان الحمار، ولا يعدّ فيهم عثمان ولا معاوية ولا ابن الزبير؛ لأنهم من الصحابة، فإذا أسقطنا مروان بن الحكم - للاختلاف في صحبته، أو لأنه تقلب بعد اجتماع الناس على ابن الزبير . صحت العدة<sup>(٥٣)</sup>.

ويؤيد هذا الاحتمال ما أخرجه أبو داود من حديث ابن مسعود : «تدور رحى الإسلام لخمس وثلاثين أو ست وثلاثين أو سبع وثلاثين، فإن هلكوا فسبيل من هلك، وإن يقم لهم دينهم يقُم لهم سبعين عاماً»<sup>(٥٤)</sup>، فيشبه الحديث أن يكون إشارة إلى مدة بنى أمية في الملك، وانتقاله عنهم إلى بنى العباس، فكان ما بين استقرار الملك لبني أمية وظهور الوهن فيه نحواً من سبعين سنة<sup>(٥٥)</sup> .

**ويمكن المناقشة فيه بما يلي :**

**المناقشة الأولى والثانية:** ما تقدّم من المناقشة الأولى والثانية في المحاوالتين السابقتين.

**المناقشة الثالثة:** ما ذكره ابن حجر من أن الفترة ما بين استقرار ملك بنى أمية يتولّي معاوية سنة إحدى وأربعين إلى زواله . في أوائل سنة اثنين وثلاثين ومائة، وهي سنة مقتل مروان بن محمد . هي أزيد من تسعين سنة<sup>(٥٦)</sup> .

**المناقشة الرابعة:** ما ناقش به المحقق الصايغ من انعدام الدليل على هذا المدعى، حيث قال : (من أين علم أن مراده الإخبار بإماماة اثني عشر من بنى أمية، دون معاوية ومروان؟! ومن أين علم أنه إشارة إلى ما بعد الصحابة؟! فلم يقل : «يكون بعد الصحابة») وقال . على ما جاء في طائفة من أحاديث الباب : «ويكون من بعدي».

ويدلّ على فساد هذا الاحتمال وبطلان كلّ وجه أدخل فيه معاوية ومن بعده أن بنى أمية ليسوا من الخلفاء بالاتفاق، وأنهم ملوك، وشرُّ ملوك.

إذا وصل الأمر إلى اقتراح مثل هذا الاحتمال لصرف الكلام عن ظاهره؛ حذراً عن إثبات مذهب أهل الحق، فلا خصوصية لبعض دون بعض، وحينئذ تكثّر الاحتمالات؛ فيحتمل أن يكون إشارة إلى منْ بعد عبد الملك، وكان مراده من «من بعدي» بعد عبد الملك؛ ويحتمل أن يكون إشارة إلى منْ بعد هشام؛ ويحتمل أن يكون

ستة منهم من بعد يزيد بن عبد الملك، وستة منهم من بني العباس؛ ويحتمل أن يكون المراد بعد بني أمية؛ ويحتمل أن يكون إشارة إلى منْ بعد السفّاح أو المنصور أو غيرهما من بني العباس؛ أو يكون بعضهم من الأمويين الذين ملكوا الأندلس، وبعضهم من الفاطميين الذين حكموا بمصر مثلاً؛ إذ لا مرجح للاحتمال الذي ذكره على واحدٍ من هذه الاحتمالات.

ثم كيف يكون الحديث صادراً على غير سبيل المدح مع ما في بعض طرقه من العبارات الصريحة في المدح<sup>٥٦</sup> وكيف يصح تفزيل هؤلاء الجبارة الفجرة منزلة نقباء بني إسرائيل وحواريّي عيسى<sup>عليه السلام</sup> في هذه الروايات الكثيرة<sup>٥٧</sup>.

### **المحاولة التاسعة، للسيوطني (٥٩١١) —**

نقل السيوطني هذه المحاولة عن بعضهم، من غير تسمية له. والظاهر أنَّ مراده نفس أصحاب المحاولة الثانية، وهم: ابن كثير والتوربشتى وابن تيمية. إلا أنَّ أصحاب تلك المحاولة لم يذكروا الأسماء، ولذا أدرجنا محاولتهم في المحاولات الكلية. لكن السيوطني ذكر الأسماء فقال: (وقيل: إن المراد وجود اثنى عشر خليفة في جميع مدة الإسلام إلى يوم القيمة، يعملون بالحق، وإن لم تتوال أيامهم. ويؤيد هذا ما أخرجه مسدد في مسنده أنه قال: لا تهلك هذه الأمة حتى يكون اثنا عشر خليفة، كلهم يعمل بالهدي ودين الحق)<sup>٥٨</sup>، ثم قال معلقاً على هذا القول: (وعلى هذا، فقد وجد من الاثنى عشر: الخلفاء الأربع، والحسن، ومعاوية، وابن الزبير، وعمر بن عبد العزيز، وهؤلاء ثمانية، ويحتمل أن يضم إليهم المهدى من العباسين؛ لأنَّه فيهم كعمر بن عبد العزيز، وكذلك الظاهر؛ لما أُوتِيهِ من العدل، وبقي الاشان المنتظران؛ أحدهما المهدى؛ لأنَّه من آل بيت محمد<sup>صلوات الله عليه</sup>)<sup>٥٩</sup>.

ويمكن المناقشة في هذه المحاولة بما يلي من المناقشات:

**المناقشة الأولى والثانية:** ما تقدَّم من المناقشتين الأولى والثانية على المحاولات الثلاث السابقة.

**المناقشة الثالثة:** ما أورده المحقق الصافي من أن دلالة كثير من الروايات على

انحصار الخلفاء في الاثني عشر، بل بعضها نصٌ في ذلك، كرواية ابن مسعود المتقدمة. كما أنها تدل أيضاً على اتصال زمانهم واستمرار وجودهم<sup>(١٠)</sup>، فقد روى الشعبي عن مسروق قال: (كنا جلوساً عند عبد الله بن مسعود، وهو يقرئنا القرآن، فقال له رجل: يا أبا عبد الرحمن، هل سألتم رسول الله ﷺ كم يملك هذه الأمة من خليفة؟ فقال عبد الله بن مسعود: ما سأله عنها أحدٌ منذ قدمت العراق قبلك، ثم قال: نعم، ولقد سألنا رسول الله ﷺ فقال: «اثنا عشر، كعدة نقباء بني إسرائيل»<sup>(١١)</sup>. المناقشة الرابعة: إنَّ ما نقله عن أبي الجلد موهونٌ بوقوفه عليه، وعدم رفعه إلى المقصوم، وعليه فهو أعمٌ من كونه روایة أو اجتهاداً منه ورأياً خاصاً به، وقد تقدم ذلك سابقاً في مناقشة المحاولة الثانية.

**المناقشة الخامسة:** إنَّه لم يعلم المقياس أو المعيار في اختيار هذه الأسماء ما هو إلا أنه يمكن افتراض ثلاثة معايير لذلك:

**المعيار الأول:** هو العدالة والاستقامة، كما يلاحظ ذلك في ما ذكره صاحب المحاولة بخصوص المهدي وعمر بن عبد العزيز والظاهر، وأيضاً بملحوظة اختيارهم لا على سبيل التوالي.

ولكنْ يمكن النقض عليه بوجود مثل: معاوية وابن الزبير، وبكفي الأول ابتداعه في الإسلام باستبدال البيعة للخلافة بنظام الوراثة أولاً، وتوريثها أفسق الخلق من بعده ولده يزيد، وهو عالمٌ به؛ لأنَّ أهل البيت أعلم بمنْ فيه، ثانياً.

**المعيار الثاني:** هو القرابة من النبي ﷺ، كما يلاحظ ذلك في تعليله لذكره المهدى بأنه من آل البيت عليه السلام.

ولكنْ يردُ عليه: إنه إنْ كان هذا هو المعيار فلماذا لم يعلل دخول أمير المؤمنين والحسن عليه السلام بالقرابة، مع أنهما من سادات أهل البيت عليه السلام بنص آية التطهير؟! بل لماذا لم يدخل باقي آل البيت عليه السلام إنْ كان المعيار هو القرابة حقيقة؟!

**المعيار الثالث:** هو الواقع التاريخي الذي أعقب حياة النبي ﷺ، فإنه المعيار في اختيار هذه الأسماء.

ولكنْ يردُ على هذا أيضاً: إنه على خلاف الواقع التاريخي والتسلسل

الموضوعي، كما هو واضح.

والحاصل أنه لم يتضح المعيار المتبّع في اختيار الأسماء المذكورة في هذه المحاولة.

**المناقشة السادسة:** ما علق به الشيخ أبو رية على كلام السيوطى، من أنه لم يذكر المنتظر الثاني، ثم قال: (ورحم الله من قال في السيوطى: إنه حاطب ليل)<sup>(٢٢)</sup>.

### المحاولة العاشرة، لابن أبي واصل —

قال ابن أبي واصل: (قد جاء في الصحيح أنه قال<sup>[عليه السلام]</sup>: «لا يزال هذا الأمر قائماً حتى تقوم الساعة أو يكون عليهم اثنا عشر خليفة»، يعني قرشياً. وقد أعطى الوجود أن منهم من كان في أول الإسلام، ومنهم من سيكون في آخره. وقال<sup>[عليه السلام]</sup>: «الخلافة بعدى ثلاثون أو إحدى وثلاثين أو ست وثلاثين»، وانقضاؤها في خلافة الحسن وأول إمرة معاوية، والسابع عمر بن عبد العزيز، والباقيون خمسة من أهل البيت من ذرية علي<sup>[عليه السلام]</sup>. وبؤيده قوله: «إنك لذو قربتها» يزيد الأمة، أي إنك خليفة في أولها، وذرتك في آخرها)<sup>(٢٣)</sup>. فالمحاولة إذن هي حاصل انضمام حديثين، كما هو واضح.

لكن يمكن المناقشة في هذه المحاولة بما يلى:

**المناقشة الأولى:** اشتتمالها على التناقض في ثلاثة مواضع:

**الموضع الأول:** إنه قد جاء في أولها الإشارة إلى حديث: «لا يزال هذا الأمر قائماً حتى تقوم الساعة أو يكون عليهم اثنا عشر خليفة». وهذا الحديث، وكذلك حديث: «لا يزال هذا الدين عزيزاً منيعاً»، وحديث: «لا يزال أمر الناس ماضياً»، ظاهر في التوالي وعدم خلوّ الزمان منهم. وهذا يتنافى مع ما ذكره من حديث: «إنك لذو قريئها»، الذي فسره بتولي خمسة من ذرية علي<sup>[عليه السلام]</sup> آخر هذه الأمة، فإن لازمه خلوّ الزمان منهم وعدم قيام الدين طيلة هذه المدة المتخللة بين عمر بن عبد العزيز (آخر المائة الأولى) وبين هؤلاء الخمسة المذكورين، أي بما يزيد عن ثلاثة عشر قرناً حتى الآن، وإلى ما لا يعلمه إلا الله سبحانه من أمد هذه الأمة!

**الموضع الثاني:** إن ما أورده من حديث: «الخلافة بعدى ثلاثون سنة» يعني انقطاع

الخلافة بعد هذه المدة. وهذا يتنافى مع استمرارها بمقتضى حديث الاثني عشر. فكان على صاحب المحاولة معالجة التعارض بين الحديثين أولاً، ثم تطبيق حديث الاثني عشر ثانياً.

**الموضع الثالث:** إنه إنْ كان يلتزم بالخلافة الثلاثينية، طبقاً للحديث، فلماذا يدخل عمر بن عبد العزيز المتأخر عنها بما يقرب من سبعين سنة؟! وإنْ كان لا يلتزم بها فلماذا حصر عدد الخلفاء من ذرية عليّعليه السلام في آخر الزمان بالخمسة؟! فإنَّ من الممكن ذكر مَنْ هو قبل عمر بن عبد العزيز أو بعده ممَّنْ يُسمَّى بالخلفاء حتى تكتمل العدة، ثم ختمهم بواحدٍ من ذرية عليّعليه السلام، كالمهديعليه السلام مثلاً، تطبيقاً لحديث: «إنك لذو قرنها»، الذي تمسَّك به.

إِنَّ يَكُونُ إِنْصَافُ الرَّجُلِ هُوَ الَّذِي حَجَرَهُ عَنْ ذِكْرِ أَحَدٍ مِّنْ هُؤُلَاءِ، حِيثُ لَمْ يَجِدْ فِيهِمْ عَدْلًاً وَاحِدًاً غَيْرَ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ. وَإِنْ كَانَ يُمْكِنُ النَّتْضُ عَلَيْهِ حِينَئِذٍ بِذِكْرِهِ مَثَلًا: مَعاوِيَةُ، الَّذِي لَا يُمْكِنُ تَبَرِيرَ مَا صَدَرَ مِنْهُ. مِنْ قَاتَلَ إِمَامَ زَمَانِهِ، وَإِعْلَانَ لُعْنَهُ عَلَى الْمَنَابِرِ، وَقَتْلَهُ الصَّحَابَةَ. بِالْاجْتِهَادِ.

**المناقشة الثانية:** إنَّ مَا اسْتَدَلَّ بِهِ مِنْ حَدِيثٍ: «إنك لذو قرنها»، الَّذِي يَقْتَضِي بظاهره بَدءُ الْخِلَافَةِ بِعَلِيٍّعليه السلام، لَا يَنْطِقُ عَلَى خِلَافَتِهِ الَّتِي تَأْخَرَتْ أَكْثَرَ مِنْ خَمْسَ وَعَشْرَيْنَ سَنَةً، وَلَمْ تَكُنْ فِي بَدَايَةِ أَمْرِ الْأَمَمَةِ، بَلْ كَانَتْ خِلَافَةُ غَيْرِهِ أَوْلَاهَا.

**المناقشة الثالثة:** المَنْعُ مِنْ دُخُولِ مَثَلِ: مَعاوِيَةِ فِي خِلَافَةِ النَّبِيِّصلوات الله عليه وسلم; لِمَا تَقْدِمُ مِنَ الْقَدْحِ فِيهِ، وَلِمَا سَيَّئَتِي فِي أَنَّ الْأَمْوَابِينَ كَانُوا مَلُوكًا، وَلَيْسُوا خَلَفَاءَ، بِتَصْرِيفِ أَعْلَامِ الْقَوْمِ.

**المناقشة الرابعة:** إِنَّ أَغْرِبَ مَا فِي هَذِهِ الْمَحاوِلَةِ جَعْلُ أَوَّلِ إِمَرَةِ مَعاوِيَةِ دَاخِلَةً فِي الْخِلَافَةِ الْثَّلَاثِينِيَّةِ، وَمَا بَقِيَ مِنْهَا . وَهُوَ الْأَكْثَرُ . خَارِجًا مِنْهَا، وَمَعَ ذَلِكَ عَدَّهُ مِنَ الْخَلَفَاءِ، فَكَيْفَ يَعْقُلُ تَشْقِيقُ إِمَرَةٍ شَخْصٌ وَاحِدٌ شَقِيقٌ: شَقٌّ يَمْثُلُ الْخِلَافَةَ الشَّرِعِيَّةَ وَالْإِسْلَامِيَّةَ عَنِ الرَّسُولِصلوات الله عليه وسلم; وَشَقٌّ مِنْهَا لَا يَمْثُلُ ذَلِكَ! هَذَا أَوْلَاهَا.

**وثَانِيًّا:** كَيْفَ يَكُونُ الْجَزْءُ الْيَسِيرُ مِنْ إِمَرَةٍ مَعاوِيَةٍ هُوَ الْمَعيَارُ لِدُخُولِهِ فِي الْخِلَافَةِ، وَلَا يَكُونُ الْجَزْءُ الْأَعْظَمُ (وَهُوَ مَا يَزِيدُ عَلَى ١٩ سَنَةً) سَبِيلًا لِخُروْجِهِ مِنْهَا؟

أفلا يكون هذا الجزء الأعظم قرينة قوية على عدم دخوله فيها واستحقاقه لها؟ إذ لو كان مستحقاً لمَّا دلَّ الرسول ﷺ الخلافة أكثر من ثلاثين سنة؛ كي تشمله، ولا يحرم من هذا الشرف والاستحقاق! وإنما كان ﷺ ظالماً لحقه بذلك، وحاشاه عن الظلم.

**المناقشة الخامسة:** إن ما يقرب من نصف مضمون هذه المحاولة يدخل في القسم الأول من هذه المحاولات، أعني المحاولات ذات المحددات العامة؛ وذلك لعدم تحديد هؤلاء الخمسة من ذرية عليٰ عليه السلام، لا بالاسم، ولا بالصفة، فتكون المحاولة مجملة وكلية بهذا الاعتبار.

### المحاولة الحادية عشر، لابن هبيرة —

وهي ما نقله ابن تيمية عن ابن هبيرة أن المراد بالحديث أن قوانين المملكة تقوم باثنى عشر، مثل: الوزير والقاضي ونحو ذلك. وعلق عليه ابن تيمية بأنه ليس بشيء<sup>(٦٤)</sup>. أقول: إن هذا التفسير هو أسفخ ما قيل في تفسير الحديث. ولا أدرى في أي قاموس أو معجم لغوياً وجد ابن هبيرة تفسير الخليفة بالقاضي والوزير والشرطى ونحوهم؟ وكيف يطبق العدد اثنا عشر على هؤلاء؟ فهل هؤلاء هم خلفاء الرسول؟ فتبأ لكم وتعسأ. وقد قيل: إذا لم تستطع فافعل ما شئت، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

### المحاولة الثانية عشر، للشبراوي (١١٧١ـ٥) —

ذكر الشيخ عبد الله الشبراوي أن أول الأئمة الاثني عشر هو الحسين بن عليٰ عليه السلام، والثاني: زيد بن الحسن بن عليٰ، والثالث: الحسن بن الحسن بن عليٰ عليه السلام، والرابع: علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام، ثم باقي الأئمة من أئمة الشيعة، لكن المراد بالمهدي الثاني عشر منهم هو غير محمد بن الحسن العسكري<sup>(٦٥)</sup>.

#### والجواب:

أولاً: إن كان مبني هذه المحاولة هو مبني الزيدية في اختيار الامام. وهو في أيامه بالسيف. فلا تستقيم إمامية بعض المذكورين فيها ممن لم يقم بالسيف؛ وإن كان

مبنها رأي أهل البيت عليه السلام، فهم معروفون، ولا معنى لدخول غيرهم فيهم.  
 ثانياً: إن مبني هذه المحاولة غامضٌ، فهل أنها تبني على أن هذه الروايات  
 صادرةٌ على نحو الإنشاء، فلا بدَّ حينئذ من النصَّ عليهم، أو أنها صادرة على نحو  
 الإخبار، وحينئذ فالواقع الخارجي لا يصدق ذلك، حيث لم يحكم الأفراد  
 المذكورون فيها.

### **المحاولة الثالثة عشر، بعض علماء الحجاز المعاصرين —**

نقل الشيخ مكارم الشيرازي عن بعض علماء الحجاز ممنْ لقيهم في سفره إلى  
 الحجَّ قوله: ربما يكون المراد بالثانية عشر خليفة الخلفاء الأربع في صدر الإسلام،  
 والباقي يظهرون في المستقبل<sup>(٢٦)</sup>.

وعلينا على هذه المحاولة: إنها بالرغم من موضوعيتها، من حيث تحيطها  
 التمُحُّل في تطبيق النصوص على حكام الدولتين الأموية والعباسية، الذين لا تطبق  
 عليهم، لا من حيث العدد، ولا من حيث المواصفات المذكورة لرؤساء الخلفاء، الذين  
 بهم يكون إعزاز الدين وظهوره، إلَّا أنها لا تخلو من غرابةٍ وضعف؛ وذلك لبعض ما  
 تقدَّم من المناقشات السابقة، التي نقتصر على ذكر بعضها، وهي:

**المناقشة الأولى:** إنها على خلاف النصوص الظاهرة في التوالي وعدم خلو زمان  
 منهم، وأنَّ عزة الإسلام منوطٌ بهم، كما سبق بيانه.

**المناقشة الثانية:** إنها في شطرها الثاني . الذي تحدَّث عن الخلفاء الذين  
 سيظهرون فيما بعد . تشبه المحاولات الكلية السابقة، التي لم تحدد شخصية هؤلاء  
 الخلفاء كي تعرفهم الأمة، وعليه فما فائدَة الإخبار عنهم إذا لم تعرفهم الأمة؛ لتبعدُهم  
 إنْ كانوا صالحين، أو تحذرهم إنْ كانوا فاسدين؟

### **المحاولة الرابعة عشر، بعض المتنورين المحدثين —**

وهي ما نقله الشيخ الصافي عن بعض المتنورين، حيث قال: (ما ذكره بعض  
 معاصرينا ممنْ يسلك بعض المسالك المستحدثة برعاية المستعمرين، فزاد في الطنبور

نفمة أخرى، فحمل الأحاديث بزعمه على حكام المسلمين، وهم: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلى عليه السلام، ومعاوية، ثم عبد الملك، وذكر أسماء بنى أمية إلى مروان، وقال: ثم انتقلت الإمامة إلى بنى العباس، ومنهم المنصور، ثم ابنه المهدى، ثم هارون الرشيد إلى منْ بعدهم، وعدّ عماد الدين الزنكي ونور الدين وصلاح الدين، ثم قال: ولا ينبغي أن نبخس هؤلاء حقهم.

أقول: على هذا فالموصوفون بالخلفاء في هذه الأحاديث هم هؤلاء الذين أكثراهم من الملوك والحاكمين على المسلمين بالف赫ر والغلبة والتسلط، وعدتهم تزيد على الاثنين عشر بكثير. فإذا كان الحديث يجوز أن ينطبق على كل واحدٍ من هؤلاء على السواء فلماذا نبخس الباقين حقهم، ونقتصر على الاثنين عشر منهم؟ وما فائدة الكلام الصادر عن مثل نبينا الأعظم صلوات الله عليه؟

ولا بدّ لهذا القائل أن لا يبخس سائر الملوك من الأندلسين والعثمانيين، وحتى الحكام في عصرنا، الذين تعرفهم شعوبهم بالخيانة للإسلام<sup>(١)</sup>، فوالله ما أدرى ما أقول مثل هذا الكاتب، الذي يعدّ نفسه من أهل الثقافة العصرية، من الذين يقولون في سنة الرسول صلوات الله عليه<sup>(٢)</sup>.

### نظرة تقويمية عامة للمحاولات السابقة —

ما تقدم كان عبارة عن قراءة تقويمية مفصلة في المحاولات أو القراءات المقدمة من قبل مدرسة الخلافة في تفسير أحاديث الاثنين عشر. وقد لاحظنا أن شيئاً منها لم يتم في المقام. إلا أنه استناداً للبحث نقدم تقويمياً آخر غير ما تقدم، نذكر فيه الملاحظات المشتركة والكلية، التي يمكن تسجيلها على المحاولات المقدمة، جميعها أو بعضها.

**الملاحظة الأولى:** تجرّد هذه المحاولات عن الدليل القطعي الدالّ عليها، بما يجعلها ذات دلالات ظنية أو احتمالية، كما ذكر ذلك ابن المهلب، أنه ما لقي أحداً يقطع بشيء في هذه الأحاديث<sup>(٣)</sup>. وهذه المحاولات هي أقرب للجواب التبرّعي منه إلى الجواب العلمي أو الاستدلالي؛ إذ غاية الاستدلال فيها إما الاستناد إلى رواية واحدة،

دون الأخذ بمجموع الروايات كما يقتضيه المنهج العلمي، أو الاستناد إلى الواقع الخارجي وإسقاط النصوص عليه، وقد عرفت المناقشة في الأول منها، وستأتي المناقشة في الثاني قريباً في الملاحظة السابعة.

**الملاحظة الثانية:** إن المحاولات المذكورة جمیعاً مبنیة على دعوى مسبقة، ألا وهي دعوى أن هذه الأحاديث هي في مقام الإخبار، لا الإنشاء، وهذا أول الكلام. وعليه فلا بد من إثبات أنها في مقام الإخبار أولاً، ثم التأسيس على ذلك ثانياً. وهذا ما لم يتم إثباته في المحاولات السابقة، بل الثابت عكسه، كما سنشير إليه في البحث عن موقف مدرسة أهل البيت إزاء هذه الأحاديث.

قد يُقال: إن المصحح لحمل الروايات على جهة الإخبار، دون الإنشاء، هو ظواهر الروايات، مثل: التعبير بكونهم أمراء أو خلفاء، أو قوله عليه السلام: «حتى يملك أشنا عشر»<sup>(١٩)</sup>، الظاهر في الحكم بالفعل بعد النبي صلوات الله عليه، ولم يحكم بالفعل غير هؤلاء الذين حكموا بعده.

**والجواب:** إن مثل هذه التعبيرات عمّ من الإخبار والإنشاء، فهي تسجم مع كلام الأمرين معاً، ولا معين لأحدهما إلا القرائن. فلفظ الأمير وال الخليفة يمكن أن يكون للحاكم بالفعل، ويمكن أن يكون للحاكم بالشأن. وكذلك التعبير بالملك في الفقرة المنقوله. ويشهد لذلك قوله عليه السلام في حديث آخر: «إن هذا الأمر يملكه بعدي أشنا عشر إماماً، تسعه من صلب الحسين عليه السلام...»<sup>(٢٠)</sup>، فإن المقصود بالأمر فيه هو أمر الدين الذي كان بيده الرسول صلوات الله عليه، لا الحكم، كما هو واضح.

ولو سلمنا ظهور مثل هذه الألفاظ في الإخبار، وفي الحكومة الفعلية، لا الشائنية، فإنه لا بد من مخالفة مثل هذا الظهور؛ وذلك لعدم انطباق المواصفات المأخوذة في هؤلاء الحكام، من العدد، ودوام حكمهم القرشي إلى قيام الساعة وحصول الهرج والرج، واعتراض الإسلام بحكمهم، وغير ذلك مما تقدمت صفتة وشرطيته.

**الملاحظة الثالثة:** إن أهل السنة لا يطلقون لفظ الخليفة ولا يستعملونه إلا في الخلفاء الأربع، دون غيرهم من الحكام الأمويين والعباسيين<sup>(٢١)</sup>، ولهذا لم يجرِ

الاصطلاح بإطلاق لفظ الخليفة الخامس أو السادس وهكذا على من جاء بعد الأربعاء الأوائل.

قال ابن حبان: (إن من بعد الثلاثين عاماً . وهي خلافة الأربعاء . يُقال لهم: خلفاء على الاضطرار، وإن كانوا ملوكاً على الحقيقة)<sup>(٧٢)</sup>.

قال العظيم آبادي، شارح سنن أبي داود: (أمراء بنى أمية وإن صاروا خلفاء متغلّبين، لكن ليسوا أهلاً لها، وإنما هم الأمراء الظالمون، لا الخلفاء العادلون)<sup>(٧٣)</sup>.

وقال المناوي بعد حديث سفيينة: «الخلافة في أمتي ثلاثون سنة، ثم ملكَ بعد ذلك»<sup>(٧٤)</sup>: (أي بعد انقضاء زمان خلافة النبوة يكون ملكاً؛ لأن اسم الخلافة إنما هو لمن صدق عليه هذا الاسم بعمله للسنة، والمخالفون ملوك، لا خلفاء، وإنما تسموا بالخلفاء لخلفهم الماضي)<sup>(٧٥)</sup>.

وقد تقدم نقل موقف (سفينة) وردة فعله تجاه زعم بنى أمية أن الخلافة فيهـم، حيث قال سفيينة: (كذبوا بنو الزرقـا، بل هم ملوك، وشرُّ ملوك)<sup>(٧٦)</sup>.

وقد وافق القاضي عياض والبيهـي على أن ما دلـ على أن الأخبار المتقدمة على كون الخلافة ثلاثة سنـة المراد به هو خلافة النبوة، وقد جاء ذلك مفسـراً في بعض الروايات، مثل: ما رـوي: «خلافة النبوة بعدـي ثلاثون سنـة، ثم تكون ملكـاً»<sup>(٧٧)</sup>.

وعلى هذا فإنه لا يمكن إطلاق لفظ الخليفة على الملوك الأمويين والعباسيـين؛ لسيرتهم الفاسـدة وظلمـهم الفاحـش. وأما ما ذكرـه المناـوي من إطلاقـ الخـلفـاءـ عليهمـ لـخـلفـهمـ المـاضـيـ فـغيرـ تـامـ . إنـ أـرـادـ بـهـ التـسـميـةـ الـوارـدـةـ فيـ أحـادـيثـ الـاثـنـيـ عـشـرـ؛ـ وـذـلـكـ لـلـزـومـ استـعـمالـ الـلـفـظـ فيـ معـنيـيـنـ فيـ آـنـ وـاحـدـ،ـ وـهـوـ باـطـلـ.

**الملـاحـظـةـ الـرابـعـةـ:** لقد عـرـفـواـ الـخـلـافـةـ بـأنـهاـ (خـلـافـةـ الرـسـولـ فيـ إـقـامـةـ الـدـينـ،ـ بـحـيثـ يـجـبـ اـتـبـاعـهـ عـلـىـ كـافـةـ الـأـمـةـ)<sup>(٧٨)</sup>ـ،ـ أوـ (نـيـابةـ عـنـ صـاحـبـ الشـرـيعـةـ فيـ حـفـظـ الـدـينـ وـسـيـاسـةـ الـدـنـيـاـ)<sup>(٧٩)</sup>ـ.ـ وـقـدـ اـشـتـرـطـواـ فيـ الـخـلـيفـةـ الـاجـتـهـادـ فيـ الـكـتـابـ وـالـسـنـةـ أـوـلـاـ،ـ وـالـعـدـالـةـ ثـانـيـاـ،ـ وـكـلـاـهـمـاـ مـنـتـفـيـ فيـ الـأـمـوـيـنـ،ـ وـكـذـلـكـ فيـ الـعـبـاسـيـنـ؛ـ لـاجـتـهـادـهـمـ فيـ الـفـسـقـ وـالـفـجـورـ وـالـظـلـمـ،ـ دونـ الـاجـتـهـادـ فيـ الـكـتـابـ وـالـسـنـةـ.ـ وـعـلـيـهـ فـاعـتـبـارـهـمـ خـلـفـاءـ خـرـقـ لـمـاـ التـزـمـوـهـ منـ شـرـوطـ الـخـلـافـةـ.

**الملاحظة الخامسة:** إنّ هذه التفسيرات، وكذلك حديث الاثني عشر المرويّ عن طريق الجمهور، مبتلاةً جميّعاً بالمعارض في مصادر القوم. ولكن قبل ذكر المعارض نشير إلى أنّ هذا المعارض يثبت في نفس الوقت فساد دعوى حمل نصوص الاثني عشر على الإخبار، كما حملها الجمهور.

والإشكال الروايات المعارضة المرويّة في مصادر مدرسة الخلافة:

١. ما رواه أبو داود من حديث سفينة، الذي صحّحه ابن حيّان<sup>(٨٠)</sup>: «الخلافة في أمتي ثلاثون سنة، ثم ملكَ بعد ذلك»<sup>(٨١)</sup>.

٢. وأيضاً ما رواه أبو داود: «تدور رحى لخمس وثلاثين سنة أو ستَّ وثلاثين أو سبع وثلاثين، فإنْ يهلكوا فسبيل مَنْ هلك، وإنْ لم يَقُمْ لهم دينهم يَقُمْ لهم سبعين عاماً»<sup>(٨٢)</sup>.

٣. ما رواه مسلم، عن أبي هريرة، عنه عليه السلام قال: «كانت بني إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلكَ نبِيٌّ خلفه نبِيٌّ، وإنَّه لا نبِيٌّ بعدِي، وستكون خلفاء فتكثُر، قالوا فما تأمرُنا؟ قال: فُوا ببيعة الأولى، وأعطوهِمْ حقَّهُمْ، فإنَّ اللهَ سائلهم عما استرعاهم»<sup>(٨٣)</sup>. ووجه التعارض هو أنّ هذا الحديث وصف الخلفاء بالكثرة، وظاهر

حديث الاثني عشر الحصر بعدِمِ معينٍ، فكيف التوفيق بينهما؟

٤. ما رواه البخاري من قول النبي صلوات الله عليه وسلم للأنصار: «سترونَّ بعدِي أثرة، فاصبروا حتَّى تلقوني»<sup>(٨٤)</sup>. فإذا كانَ مَنْ ولَيَ الأمْرَ بَعْدَ الرَّسُولِ صلوات الله عليه وسلم بخلافة شرعية فلماذا التعبير بالأثرة؟ ولماذا المواساة لهم، وأمرهم بالصبر حتَّى يلقوه؟

٥. ما رواه البخاري عنه عليه السلام قال: «هلاكَ أمتي على يدي أغييلة سفهاء»<sup>(٨٥)</sup>. فالحديث يحدّر من خلافة هؤلاء الأغييلة، وهم بني أمية وبنو مروان<sup>(٨٦)</sup>.

٦. ما رواه مسلم من قول النبي صلوات الله عليه وسلم: «ستكونُ أَمْرَاءُ، فتعرَفُونَ وَتَكُونُونَ، فَمَنْ عَرَفَ بِرِيءٍ، وَمَنْ أَنْكَرَ سَلْمًا، وَلَكُنْ مَنْ رَضِيَ وَتَابَ»<sup>(٨٧)</sup>.

٧. ما رواه مسلم من قول النبي صلوات الله عليه وسلم: «يَكُونُ بَعْدِي أَمْمَةٌ لَا يَهْتَدُونَ بِهِدَائِي، وَلَا يَسْتَوْنَ بِسَنَتِي، وَسِيقُومُ فِيهِمْ رِجَالٌ قُلُوبُهُمْ قُلُوبُ الشَّيَاطِينِ فِي جُثُمَانِ إِنْسٍ، قَالَ قَلْتُ: كَيْفَ أَصْنَعُ يَا رَسُولَ اللهِ إِنْ أَدْرِكْتُ ذَلِكَ؟ قَالَ: تَسْمَعُ وَتَطْبِعُ لِلْأَمْرِ، وَإِنْ

ضرب ظهرك، وأخذ مالك، فاسمع وأطعْ»<sup>(٨٨)</sup>.

٨ ما رواه مسلم من حديث حذيفة بن اليمان قال: «كان الناس يسألون رسول الله ﷺ عن الخير، وكنت أسأله عن الشر؛ مخافة أن يدركني، فقلت: يا رسول الله: إنّا كنّا في جاهلية وشرّ، فجاءنا الله بهذا الخير، فهل بعد هذا الخير شرّ؟ قال: نعم، قلت: فهل بعد ذلك الشرّ من خير؟ قال: نعم، وفيه دَخْنٌ»<sup>(٨٩)</sup>، «قلت: وما دَخْنُه؟ قال: قوم يستتون بغير سُنْتِي، ويهدون بغير هديي، تعرف منهم وتتكرّر...»<sup>(٩٠)</sup>. ووجه تقريب المعارضة فيه وفي سابقه ما تقدّم في سابقيهما من حديث الأغيلمة.

هذه بعض الروايات التي يبدو منها المعارضة، فلا بدّ من رفع التعارض أولاً، ثم طرح المحاولات ثانياً، الأمر الذي لا نلاحظه في هذه المحاولات إطلاقاً.

نعم، ذكر القاضي عياض والبيهقي أنّ ما دلّ من الأخبار المتقدّمة على كون الخلافة ثلاثة سنة المراد به هو خلافة النبوة، وقد جاء ذلك مفسّراً في بعض الروايات، مثل: ما رُوي: «خلافة النبوة بعدي ثلاثة سنّة، ثم تكون ملّاكاً، ولم يشترط هذا الشرط في حديث الاثني عشر، فيتم الجمع»<sup>(٩١)</sup>.

**والجواب:** إنه قد تقدّم مراراً. حسب روایات الاثني عشر. ضرورة تواصل خلافة الاثني عشر إلى قيام الساعة، وليس إلى ثلاثة سنّة. وهذا مؤشر قويٌّ. إن لم يكن دليلاً قطعياً. على أن هذه الأخبار - بقرينة حديث الخلافة ثلاثة سنّة - هي في مقام النصب والإنشاء، لا الإثبات، وإنما لو كانت في مقام الإثبات فلا معنى للتقييد بالثلاثة.

**الملاحظة السادسة:** لقد دلت هذه الروايات الواردة في الاثني عشر على استمرار الخلافة القرشية حتى قيام الساعة. وهذا ما نصّت عليه أيضاً بعض الروايات التي رواها الشیخان في صحیحهما باستمرار الخلافة في قریش، وإن بقی اثنان من المسلمين فقط، حيث روى البخاري من حديث ابن عمر عن النبي ﷺ قال: «لا يزال هذا الأمر في قریش ما بقی منهم اثنان»<sup>(٩٢)</sup>، وفي لفظ مسلم: «ما بقی من الناس اثنان»<sup>(٩٣)</sup>، كما روى مسلم من حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «الناس تَبَعُّ لقریش في هذا الشأن، مسلمهم لمسلمهم، وكافرهم لكافرهم»<sup>(٩٤)</sup>. والإشكال هو

أن المحاولات السابقة توقفت عند ملوك الدولة الأموية، وربما أدخلت بعض العباسين فيهم أيضاً، مع أن الأحاديث السابقة دالة على استمرار الخلافة القرشية. والحال أن الحكام بعد العباسين إلى اليوم ليست بيد القرشيين، كما هو معلوم، مما يدل على خطأ التفسيرات التي تبنتها هذه المحاولات. وهو مؤشر قوي وقرينة دامغة على عدم واقعيتها.

**الملاحظة السابعة:** ماذا نصنع بالروايات الواردة في ذمّبني أمية والتحذير من فتنة حكمهم؟ فكيف نوفق بين هذه الروايات الكثيرة وبين المحاولات التي أدرجت أسماءهم في قائمة الاثني عشر؟ فهل نأخذ بروايات الذمّ أم نأخذ بروايات المدح التي تدرجهم في الاثني عشر. وإليك شطراً من الأخبار الداممة لبني أمية:

١. قال ﷺ: «هلاك أمتي على يدي أغليمة سفهاء»<sup>(٩٥)</sup>.

٢. وروى أبو سعيد الخدري أنه ﷺ قال: «إن أهل بيتي سيلقون من بعدي من أمتى قتلاً وتشريداً، وإن أشد قومنا لنا بغضاً بنو أمية وبنو المغيرة وبنو مخزوم»<sup>(٩٦)</sup>.

٣. وروى أبو ذرٌ أنه ﷺ قال: «إذا بلغت بنو أمية أربعين (ثلاثين خ) اتخذوا عباد الله خولاً، ومال الله نحلاً، وكتاب الله دغلاً»<sup>(٩٧)</sup>.

٤. وروى ابن حجر بسند حسنٍ. كما قال. عن رسول الله ﷺ: «شرّ العرب بنو أمية وبنو حنيفة وبنو مخزوم»<sup>(٩٨)</sup>.

**الملاحظة الثامنة:** إنه لو صرفاً النظر عن روايات الذمّ لبني أمية فما هو المقاييس في اختيار هذه الأسماء، دون غيرها من حكام الدولتين الأموية والعباسية، على كثرتهم؟ فكيف تم اختيارهم؟ وعلى أي أساس؟

وهنا يمكن افتراض أساسين لهذا الاختيار، ثبوتاً وتصوراً:

**الأول:** وجود النص المفسّر للحديث، بحيث ينص على أسمائهم وصفاتهم، ولا شك أن مثل هذا النص مفقود في المقام، بل يوجد ما يضاده، مثل: ما ورد في صحيح البخاري عن النبي ﷺ قال: «إن هلكة أمتي على يد غلمة من قريش»<sup>(٩٩)</sup>. قال القسطلاني في شرح الحديث، عن أبي هريرة، رفعه: «أعوذ بالله من إمارة الصبيان، قالوا: وما إمارة الصبيان؟ قال [أي النبي]: إن أطعتموهم هلكتم، أي في دينكم؛ وإن

عصيتموهم أهلكوكم، أي في دنياكم، بإزهاق النفس أو بإذهاب المال أو بهما». (وفي رواية ابن أبي شيبة أنَّ أبا هريرة كان يمشي في السوق، ويقول: اللهم لا تدركني سنة ستين، ولا إمارة الصبيان. وفي هذا إشارة إلى أنَّ أول الأغيلمة كان في سنة ستين، وهو كذلك؛ فإنَّ يزيد بن معاوية استخلف فيها، وبقي إلى سنة أربع وستين، فمات، ثم ولِي ولده معاوية، ومات بعد أشهر<sup>(١٠٠)</sup>).

**الثاني:** الواقع الموضوعي المتحقق في الخارج بعد وفاة الرسول ﷺ، فإنه الأساس الصالح لتفسير هذه النصوص؛ وذلك لأنَّ الرسول ﷺ قد أخبر عن تحقق هذا الواقع وقد تحقق في الخارج. فالحديث منصرفٌ إليه، وهو أكبر دليل على صحة هذا التفسير، فلذا يتكون لفظ الخلفاء ظهور في ذلك.

أقول: الظاهر من جميع هذه المحاولات التعويل على الأساس الثاني، دون الأول، بل بعضها صرخ بذلك، كما في المحاولة الأولى. ويفيد هذا ما ذهب إليه ابن كثير، حيث استدلَّ على انصراف حديث الاثني عشر عن أهل البيت عليه السلام بعدم تسلُّمهم الحكم، حيث كانوا من الرعية، حسب تعبيره، عدا أمير المؤمنين والإمام الحسن عليه السلام، حيث تسلَّما الحكم، مما يعني صرف لفظ الخلافة الوارد في الحديث إلى الخلافة الفعلية المتحققة في الخارج<sup>(١٠١)</sup>.

وقال البيهقي: (معقول لكل من خطب بما رويانا عن النبي ﷺ في اثنى عشر خليفة، وفي بعض الروايات: اثنى عشر أميراً، أنه أراد خلفاء أو أمراء تكون لهم ولادة وعدة وقوّة وسلطة، والناس يطيعونهم، ويجري حكمهم عليهم، فأما أناس لم تُقْرَأ لهم رأية، ولم تجُز لهم على الناس ولادة، وإن كانوا يستحقون الإمارة بما كان لهم من حق القرابة والكفاية، فلا يتناولهم الخبر؛ إذ لا يجوز أن يكون الخبر بخلاف الخبر)<sup>(١٠٢)</sup>.

**ولكن يتوجَّه على الأساس الثاني هذا عدة مناقشات:**

**المناقشة الأولى:** إنَّ القبول بهذا الأساس يستلزم التسليم بقضيتين:

**القضية الأولى:** التسليم بأنَّ الخلافة والإمامية هي بالانتخاب، لا بالنص.

ووجه الاستلزم هو أنَّه لو قبَلنا بمبدأ النصّ لما كان وجه للإخبار عن غير من

تناوله النص أو يُصب للخلافة. فإذا استبعدنا فرضية النص كان للإخبار وجه معقول. وسيأتي المناقشة في هذه القضية، وأن الصحيح هو ثبوت الإمامة بالنص.

**القضية الثانية:** التسليم بكون النصوص في مقام الإخبار، لا في مقام الإنشاء. فما لم يتم الفراغ من ذلك لا يمكن التسليم بهذا الأساس، وهذا ما لم يتم إثباته، بل تم افتراضه في جميع المحاولات السابقة.

**المناقشة الثانية:** إننا نمنع أساساً من انطباق لفظ الخلافة . في قوله: اثنا عشر خليفة . على جميع المذكورين؛ لأنَّ أهل السنة لا يطلقون لفظ الخليفة على غير الأربعة الأوائل.

**المناقشة الثالثة:** إن مفهوم الإمامة والخلافة عامٌ يشمل الإمامة في الدين والدنيا معاً، وعليه فلا يصح تفسير الخلافة في هذه الأحاديث بالإمامنة السياسية فقط؛ كي يطبق على الحكام الفعليين آنذاك.

إن قلت: ينتقض هذا بأهل البيت<sub>عليهم السلام</sub>، فإنهم وإن كانوا أئمة في الدين، ولكنهم لم يملكو، فينصرف الحديث عنهم، كما انصرف عنْ ملك ولم يكن إماماً في الدين.

قلت: سيأتي إثبات أن هذه الأخبار هي على نحو الإنشاء، لا الإخبار، وعليه فهي تثبت إمامنة أهل البيت<sub>عليهم السلام</sub> على نحو الشأنية، لا الفعلية. فإذا توفرت الظروف تحققت إمامتهم بالفعل، ومعلوم أنه مع وجود المانع لا يمكن تحقق إمامتهم السياسية، وإن تحققت إمامتهم الدينية بالفعل.

**المناقشة الرابعة:** إن ما ذكره النبي<sub>صلوات الله عليه</sub> من أمر هؤلاء الاثني عشر هل هو . إضافة إلى الإخبار . على وجه المدح لهم، من باب أنهم خلفاؤه المرضيّين لديه، وإن لم يكن بنحو التصيّب، أم هو على سبيل الإخبار المُحض؟

إإن كان على سبيل المدح لهم والرضا عنهم كان ممنوعاً؛ من جهة دخول غير المرضيّين فيهم، كيزيد وأضرابه. وإن كان مقصوراً على خصوص المرضيّين والعدول كان ترجيحاً بلا مرجع، كما سبق.

وإن كان على سبيل الإخبار المُحض فلا خصوصية لهؤلاء حتى يخبر عن

خصوص حكمهم، دون أمثالهم، فما الفرق بين حكمهم وحكم غيرهم حتى يخصهم بالإخبار؟<sup>١٦</sup>

وبعبارة أخرى: إنَّ كَانَ إِخْبَارَهُ يُكَشِّفُ عَنْ رَضَاهُ فَقَدْ تَرَضَى عَنْ بَعْضِ الْمُجْرَمِينَ، كَيْزِيدٌ؛ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَنْ رَضَاهُ فَمَا الْفَائِدَةُ مِنْ هَذَا الإِخْبَارِ؟ هَلْ الْمَقْصُودُ أَنْ تَحْذِرُهُمُ الْأُمَّةُ أَمْ تَتَبَعُهُمْ؟

إنَّ قَلْتَ: إِنَّ فِي حُكْمِ هُوَلَاءِ كَانَ عَزَّةُ الْإِسْلَامِ وَاجْتِمَاعُ الْأُمَّةِ، كَمَا نَطَقْتُ بِهِ الْأَخْبَارِ.

قَلْتُ: قَدْ كَانَ فِي حُكْمِ غَيْرِهِمْ عَزَّةُ الْإِسْلَامِ أَيْضًا، بِنَاءً عَلَى مَبَانِيهِمْ. هَذَا إِذَا لَمْ نَقُلْ بِأَنَّ حُكْمَ غَيْرِهِمْ أَكْثَرُ عَزَّةً، إِذَا مَا قَسَنَاهُ بِحُكْمِ أَمْثَالٍ: مَعَاوِيَةً وَيَزِيدَ.

**المناقشة الخامسة:** ما ذكره بعض علماء الحنفية، حيث قال: إنه (لا يمكن أن يحمل هذا الحديث على الخلفاء بعده من أصحابه؛ لتناقضهم عن الثنوي عشر، ولا يمكن أن يحمل على الملوك الأمويين؛ لزيادتهم على الثنوي عشر، ولظلمهم الفاحش، إلا عمر بن عبد العزيز، ولكونهم غيربني هاشم... ولا يمكن أن يحمل على الملوك العباسين؛ لزيادتهم على العدد المذكور، ولقلة رعايتهم الآية: «فَلْنَ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةُ فِي الْقُرْبَى» (الشوري: ٢٢) <sup>(١٣)</sup>.

**الملحوظة التاسعة:** إنَّ جَمِيعَ هَذِهِ الْمَحاوِلَاتِ . بِاستثناءِ مَحاوِلَةِ السِّيُوطِيِّ وَابْنِ كَثِيرِ فِي تَفْسِيرِهِ، وَكَذَلِكَ أَبُو دَاوُودَ فِي سُنْنَتِهِ، الَّذِي أَثْبَتَ الْحَدِيثَ فِي مُفْتَحِ (كِتَابِ الْمَهْدِيِّ)، وَالظَّاهِرُ أَنَّهُ رَأَى غَيْرَهُ مِنْ مُخْرِجِيِّ هَذِهِ الْأَحَادِيثِ، كَمَا صَرَحَ بِهِ ابْنُ كَثِيرٍ <sup>(١٤)</sup>. قَدْ خَلَتْ مِنْ ذِكْرِ الْإِمَامِ الْمَهْدِيِّ <sup>عليه السلام</sup>، مَعَ أَنَّهُ مَصْرَحٌ بِكُونِهِ مِنَ الْخَلْفَاءِ، وَقَدْ وَرَدَ تَسْمِيَتُهُ بِالْخَلِيفَةِ أَوْ خَلِيفَةِ اللَّهِ الْمَهْدِيِّ عَلَى لِسَانِ النَّبِيِّ <sup>صلوات الله عليه وسلم</sup>، فَقَدْ رُوِيَ ابْنُ مَاجَةَ، بِسَنْدٍ صَحِيقٍ، عَنْ ثُوَبَانَ، عَنِ النَّبِيِّ <sup>صلوات الله عليه وسلم</sup>، فِي حَدِيثِ بَشَأنِ الْمَهْدِيِّ <sup>عليه السلام</sup>، قَالَ: «إِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَبَيِّنُوهُ، وَلَوْ حَبِّوْا عَلَى الثَّلْجِ؛ فَإِنَّهُ خَلِيفَةُ اللَّهِ» <sup>(١٥)</sup>.

**الملحوظة العاشرة:** ماذا قصدَ النَّبِيُّ <sup>صلوات الله عليه وسلم</sup> بِإِخْبَارِهِ هَذَا؟ هَلْ أَرَادَ اجْتِمَاعَ الْأُمَّةِ عَلَى هُوَلَاءِ الْخَلْفَاءِ، كَمَا وَرَدَ: «كَلَّهُمْ تَجْتَمِعُ عَلَيْهِمُ الْأُمَّةُ» <sup>(١٦)</sup>؟ فَإِنْ كَانَ هَذَا مَرَادُهُ وَلَمْ يُعِينْ أَسْمَائِهِمْ كَانَ نَقْضًا لِلْغَرْضِ، وَتَأْخِيرًا لِلْبَيَانِ عَنْ مُورَدِ الْحَاجَةِ؛ وَإِنْ لَمْ يُرِدْ ذَلِكَ

فهو لغوًّا أولاًً، ومدعاه للتشاحن والتنازع في معرفتهم بين الأمة . كما هو حاصل اليوم . ثانياً.

**اللإلاحة الحادية عشر:** إن حجم النصوص الواردة في كل قضية يدل دلالة واضحة على أهمية تلك القضية . وعليه فهل يعقل أن كل هذا الكم الهائل من الروايات الواردة لدى الفريقين و أصحابهم . بما يقرب من الثلاثمائة رواية . هو لخُض الإخبار عن وجود هؤلاء الاثني عشر، من دون تعين أسمائهم وتصنيفهم؟!

**اللإلاحة الثانية عشر:** إنه لم يُؤثِّر عن أحد من الصحابة والتابعين، وكذا الخلفاء الأربعه ومن تلاميذه من الأمراء في الدولتين الأموية والعباسية، دعوى مثل هذه التفاسير والوجوه المذكورة إطلاقاً، رغم مساس الحاجة منهم إليها؛ لدعم حكمهم وإضفاء المشروعية عليه.

إن قلتَ: قد تندَم في حديث سفينه محاولة الأمويين تفسير الخلافة الواردة في حديث النبي ﷺ: «الخلافة في أمتي ثلاثون سنة، ثم ملك بعد ذلك»<sup>(١٠٧)</sup> بما يناسب حكمهم.

قلتُ: إن الأمويين إنما تمسَّكوا بحديث سفينه المذكور، وهو غير حديث الخلفاء الاثني عشر محل البحث، حيث لم يرد تمسِّك أحدٍ منهم به.

إن قلتَ: إن أئمَّة أهل البيت عليهم السلام لم يُؤثِّر عنهم أيضاً تفسير أحاديث الاثني عشر بهم.

قلتُ: سيأتي الجواب على ذلك عند استعراض رأي الإمامية في تفسير هذه الأحاديث، وذكر الأحاديث الواردة عن أهل البيت عليهم السلام في ذلك.

**اللإلاحة الثالثة عشر:** إنَّه قد ورد في صحيح البخاري عنه عليه السلام قال: «إنَّ الأمر في قريش لا يعاديهم أحداً إلَّا كَبَّهُ اللَّهُ عَلَى وَجْهِهِ مَا أَقَامُوا الدِّين»<sup>(١٠٨)</sup> . وقد روى البخاري عنه أيضاً أنه عليه السلام قال: «يَكُونُ اثْنَا عَشَرَ خَلِيفَةً، ثُمَّ قَالَ كَلَمَةً لَمْ أَسْمَعْهَا، فَقَلَّتْ لَأَبِي: مَا قَالَ؟ قَالَ: كَلَمَهُمْ مِنْ قَرِيشٍ». وقد أجمعَتْ الوجوه المذكورة أو كادت على إدخال معاوية وولده يزيد في الاثني عشر . ولا شكَّ في عداوة عليٍّ والحسين عليهما السلام ومنْ كان في معسكرهما من صحابة الرسول عليه السلام . كعمار وغيره من

البدرين - معاوية وابنه، حتى بلغت العداوة بينهما الحرب، فهل يلتزم أحد من الأمة بانطباق الحديث الأول عليهما وعلى الصحابة معهما، وأن الله تعالى يكبهما بأنه والصحابة في النار على جوهرهم . والعياذ بالله .. لأنهم عادوا معاوية وابنه يزيد ونفس في البيان يتوجه على بعض الوجوه التي ذكرت ابن الزبير ومروان في الثاني عشر. فهذا أكبر برهان وأسطع بيان على وَهْن هذه الوجوه، وتلقيتها تتفيقاً لا يستند إلى أي أساس علمي.

**الملاحظة الرابعة عشر:** إن المحاولات التي ورد فيها أسماءبني مرwan قد لعنهم مروان نفسه، كما ورد ذلك في حديث البخاري، عن عمر بن يحيى بن سعيد، عن جده قال: (كنت جالساً مع أبي هريرة في مسجد النبي ص، ومعنا مروان، قال أبو هريرة: سمعت الصادق المصدوق يقول: «هلكة أمتي على يدي غلمة»، فقال مروان: لعنة الله عليهم غلمة، فقال أبو هريرة: لو شئت أن أقول: بني فلان وبني فلان لفعلت، فكنت أخرج مع جدي إلى بني مروان حين ملكوا بالشام، فإذا رأهم غلماناً أحدا ثاً قال لنا: عسى هؤلاء أن يكونوا منهم، قلنا: أنت أعلم<sup>(١٠٩)</sup>. وعلق ابن حجر في شرحه للحديث قائلاً: (يُتعجب من لعن مروان الغلمة المذكورين، مع أن الظاهر أنهم من ولده، فكان الله تعالى أجري ذلك على لسانه ليكون أشد في الحجة عليهم؛ لعلهم يتعظون). وقد وردت أحاديث في لعن الحكم والد مروان وما ولد، أخرجها الطبراني وغيره، غالباً فيها مقال، وبعضهاجيد. ولعل المراد تخصيص الغلمة المذكورين بذلك<sup>(١١٠)</sup>. وأولاد مروان من نسل عبد الملك هم: الوليد وسلامان ويزيد وهشام.

**الملاحظة الخامسة عشر:** إنه قد ورد في بعض روایات الجمهور ما يدل على وقوع ضجة أو إرباك وتشويش بعد أن بين النبي ص حديث الثاني عشر، فقد ورد في بعضها: «ثم تكلم بكلمة لم أفهمها، وضج الناس»<sup>(١١١)</sup>، وفي بعضها: «ثم لغط الناس، فتكلموا، فلم أفهم قوله بعد (كلهم)، فقلت لأبي: يا أبا태ه، ما بعد قوله كلهم؟ قال: كلهم من قريش»<sup>(١١٢)</sup>، وفي بعضها: «فجعل الناس يقومون ويقعدون»<sup>(١١٣)</sup>، وفي بعضها: «صرخ الناس، فلم أسمع ما قال»<sup>(١١٤)</sup>، وفي بعضها: «فكبّر الناس وضجوا»<sup>(١١٥)</sup>. فهنا يثار سؤال حول السبب في هذا (الصرخ) أو (الضجيج) أو (اللغط) أو (التكبير)؟ وهذه

ظاهره يندر وجودها في مجمل حديث الرسول ﷺ، فهل أنه ﷺ قال ما لا يطقون حتى صاروا يقumen ويقدعون ويصرخون ويضجعون؟ وبيّد هذا الاحتمال ما رواه الفندوزي الحنفي من حديث جابر بن سمرة قال: كنت مع أبي عند رسول الله ﷺ فسمعته يقول: «بعدي اثنا عشر خليفة»، ثم أخفى صوته، فقلت لأبي: ما الذي أخفى صوته؟ قال: قال: «كَلَّاهُمْ مِنْ بْنِ هَاشِمٍ»<sup>(١١٦)</sup>. ولا يبعد أن تكون تلك الفتة من قريش التي منعت الرسول ﷺ في رزية يوم الخميس من كتابة الكتاب للأمة هي التي ضجّت وحاولت التشويش على البيان النبوّي، كما حاولت التشويش عليه حين أراد كتابة الكتاب، فكما كانت هناك محاولة لمنع النبي ﷺ من الوصية بالخلافة عند موته فكذلك في المقام. ومما يدعم هذا الاحتمال قول العظيم آبادي في شرح لفظ الضجة في الحديث قال: «(وضجوا) أي صاحوا، والضجّ هو الصياح عند المكرور والمتشقة والجزع»<sup>(١١٧)</sup>.

وقال النووي، نقاًلاً عن جابر بن سمرة: «فقال كلاماً صمنيها الناس)، أي صمّوني عنها، فلم أسمعها؛ لكنّه الكلام. وووّقع في بعض النسخ: (صمّتيها الناس)، أي سكتّوني عن السؤال عنها»<sup>(١١٨)</sup>. والله العالم بحقيقة الحال.

**الملاحظة السادسة عشر:** ماذا قصد النبي ﷺ من بيان هذه الحقيقة للصحابة وللأمّة من بعده؟ هل أراد تحذيرهم من هؤلاء الاثني عشر أمّ الأمر باتباعهم، باعتبار أنّ فيهم عزّة الدين؟ لا شكّ أنه الثاني، وهذا معناه رضاه عنهم. وهنا تبرز جملة من الأسئلة المنطقية، وهي:

١. إنّه لو كان النبي ﷺ راضياً عنهم فلماذا لم ينصبهم تجنباً للأمة من الاختلاف الذي وقع في أمر الخلافة بعده؟
٢. إنّه لماذا لم يذكر النبي ﷺ أسماء هؤلاء الخلفاء؛ ليوضح الطريق من بعده، ويدفع الاختلاف الواقع بين الأمّة في تعينهم، حتى تتبعهم الأمّة؟ فما فائدة ذكر العدد دون ذكر المعدود، ولا سيّما مع كونه مثاراً للاختلاف، بدّل أن يكون مثاراً للإجماع؟ أليس هذا نقضاً للفرض الذي دعا له فكرة الاثني عشر؟ وإذا لم يذكرهم النبي ﷺ فلماذا لم يسأله الصحابة عن مثل هذا الأمر الهام، ولا سيّما أنّهم سألوا عن

الأقل أهمية من ذلك، حيث سألوا عما يحدث بعد هؤلاء الاثني عشر من وقوع الهرج والمرج؟ ألم أنه عليه السلام بين ذلك. كما تقتضيه طبيعة الحال، ووردت به روايات أهل البيت عليهم السلام. ولكن دعَت الدواعي للاخفاء، أو سُئل الصحابة ودعَت الدواعي إلى إخفاء سُؤالهم عن الأجيال اللاحقة.

**الملاحظة السابعة عشر:** إن ما تقدم من المحاولات قد فسر الخلافة والإمامية بالإمامية السياسية، لذا كان التركيز في تلك المحاولات على الجانب السياسي في شخصية هؤلاء الخلفاء، في حين أن مفهوم الخلافة والإمامية. كما تقدم عن الإيجي والتفتازاني والجرجاني. مفهوم أعم، يشمل الإمامة في الدين والدنيا معاً، كما ورد ذلك في كلمات الفريقين. هذا، مضافاً إلى عدم اقتصار الأحاديث على لفظ (ال الخليفة) فقط، بل ورود فيها لفظ (الإمام) و(القييم) أيضاً.

**الملاحظة الثامنة عشر:** إنه بناءً على حمل الروايات على الإخبار. كما فعل الجمهور. يلزم منه كذب مثل هذا الإخبار منه عليه السلام؛ وذلك لتخلف المخبر عنه في الواقع، لعدم انطباق شيء من الخصوصيات الواردة للخلفاء الاثني عشر على المذكورين في الواقع؛ فإن الخصوصيات الواردة تعتبر قرينةً متصلة تحول دون انطباق الحديث على هؤلاء المذكورين. وهذه الخصوصيات سنذكرها قريباً، عند البحث عن موقف مدرسة أهل البيت عليهم السلام في دلالة الحديث عند الإمامية. ولكن من أوضح تلك الخصوصيات هو خصوصية العدد، حيث لا تتطابق على الخلفاء الأربع، ولا على الأميين، ولا على العباسين، وكذلك خصوصية صلامتهم واعتراض الدين بهم، وخصوصية اجتماع الأمة عليهم كلهم، كما ورد في حديث أبي خالد الأحمسي، حيث كانت خلافة هؤلاء الخلفاء بالغلبة والقهر، ولم تكن بإرادة الناس واجتماعهم عليهم باختيارهم، وهذا ما لا ينطبق على المذكورين بحال البيبة<sup>(١١٩)</sup>.

## المفهومات

- (١) دلائل النبوة : ٦ : ٥٢٣ .
- (٢) صحيح البخاري : ٨ : ١٢٧ ، باب بيعة النساء.
- (٣) انظر: فتح الباري : ١٢ : ١٨٠ .
- (٤) صحيح البخاري : ٨ : ١٢٧ ، باب بيعة النساء.
- (٥) عارضة الأحوذى : ٩ : ٦٩ .
- (٦) صحيح البخاري : ٨ : ١٢٧ ، باب بيعة النساء.
- (٧) صحيح مسلم : ٦ : ٣ ، كتاب الأمارة.
- (٨) سنن أبي داود : ٢ : ٣٠٩ ، كتاب الم Heidi ح .٤٢٧٩ .
- (٩) انظر: فتح الباري : ١٢ : ١٨١ .
- (١٠) هو الإمام المقرئ الحافظ، أبو الحسين، أحمد بن جعفر بن المحدث محمد بن عبد الله المنادي البغدادي، صاحب التواليف. سير أعلام النبلاء : ١٥ : ٣٦١ .
- (١١) فتح الباري : ١٢ : ١٨٤ .
- (١٢) صحيح مسلم : ٦ : ٣ ، كتاب الأمارة.
- (١٣) المصدر السابق.
- (١٤) مسند أحمد : ١ : ٣٩٨ .
- (١٥) فتح الباري : ١٢ : ١٨١ .
- (١٦) المصدر السابق.
- (١٧) انظر: فتح الباري : ١٢ : ١٨٢ .
- (١٨) انظر: عون المبعود شرح سنن أبي داود : ١١ : ٢٤٥ . والتوربشتى هو فضل الله بن أبي سعيد بن الحسن التوربشتى، فقيهٔ محدث من أهل شيراز، له كتاب (المعتمد في المعتقد) في شرح مصايح البغوى، وهو شرح حسنٌ السبكى، الطبقات : ٤ : ١٤٦ .
- (١٩) البداية والنهاية : ٦ : ٢٥٦ .
- (٢٠) منهاج السنة : ٤ : ٢١٠ .
- (٢١) انظر: فتح الباري : ١٢ : ١٨٤ .
- (٢٢) انظر: فتح الباري : ١٢ : ١٨٢ .
- (٢٣) انظر: عون المبعود شرح سنن أبي داود : ١١ : ٢٤٥ .
- (٢٤) سؤالات الآجري لأبي داود : ١ : ١٨٩ .
- (٢٥) كنز العمال : ١٢ : ٣٢ ، رقم ٣٣٨٥٩ .
- (٢٦) سنن أبي داود : ١١ : ٢٤٥ .
- (٢٧) صحيح مسلم : ٦ : ٣ .
- (٢٨) منتخب الأثر : ١ : ٢٨٨ ، بتصرُّفٍ قليل.

- (٢٩) دلائل النبوة ٦: ٣٩٢، البداية والنهاية.
- (٣٠) كنز العمال ١١: ٢٥٢، رقم ٢١٤٢١.
- (٣١) تاريخ دمشق ٦٥: ٤١٨.
- (٣٢) التاريخ الكبير، ٣: ٢٩٠.
- (٣٣) ميزان الاعتلال ٢: ٤٤٢، رقم ٤٢٨٣.
- (٣٤) الفدير ٥: ٥٤١.
- (٣٥) الفدير ٥: ٥٦١.
- (٣٦) انتظر: عون المبود ١١: ٢٤٤.
- (٣٧) تاريخ الخلفاء: ٢١١.
- (٣٨) المصدر السابق: ١٩١.
- (٣٩) المصدر السابق: ٢٢٠.
- (٤٠) صحيح مسلم ٦: ١٨، كتاب الإمارة، باب ٦٢، ح ٤٥٧٣.
- (٤١) قال المحقق الصافي: (هذا الوجه أرداً الوجوه في تفسير الحديث وأهونتها، وإن قال ابن حجر: إنه أرجحها)، ثم ذكر كلاماً مفيداً في نقهءه، فليرجأ.
- (٤٢) صحيح مسلم، ج ١٨، كتاب الإمارة، باب ٦٢، ح ٤٥٧٢.
- (٤٣) دلائل النبوة ٦: ٥٢٠؛ فتح الباري ١٣: ١٨٠، ١٨٢.
- (٤٤) البداية والنهاية ٦: ٢٤٩؛ فتح الباري ١٣: ١٨٠، ١٨٢.
- (٤٥) فتح الباري ١٣: ١٨٠، ١٨٢.
- (٤٦) البداية والنهاية ٦: ٢٤٩؛ فتح الباري ١٣: ١٨٠، ١٨٢.
- (٤٧) البداية والنهاية ٦: ٢٦٩؛ فتح الباري ١٣: ١٨٠، ١٨٢.
- (٤٨) فتح الباري ٨: ١٣.
- (٤٩) البداية والنهاية ٦: ٢٤٩.
- (٥٠) فتح الباري ١٣: ١٨٢.
- (٥١) فتح الباري ١٣: ١٨٢.
- (٥٢) شرح العقيدة الطحاوية: ٧٣٧.
- (٥٣) انتظر: فتح الباري ١٣: ١٨١.
- (٥٤) سنن أبي داود ٢: ٣٠٢، رقم ٤٢٥٤.
- (٥٥) فتح الباري ١٣: ١٨١.
- (٥٦) المصدر نفسه.
- (٥٧) منتخب الأثر ١: ٢٨٠.
- (٥٨) تاريخ الخلفاء: ١٢.
- (٥٩) المصدر نفسه.
- (٦٠) منتخب الأثر ١: ٢٨٩.

- (٦١) مسند أحمد :١: ٣٩٨؛ المستدرك على الصحيحين :٤: ٥٤٦.
- (٦٢) أضواء على السنة المحمدية :٢٢٥ .
- (٦٣) انظر: تاريخ ابن خلدون :١: ٢٢٦ .
- (٦٤) صحيح مسلم :٦: ٣ .
- (٦٥) الإتحاف بحب الأشراف: ١٧٩ ، ١٢٥ ، ١٢٢ ، ١٢٠ .
- (٦٦) دروس في العقائد الإسلامية: ٢٥٢ .
- (٦٧) البداية والنهاية :٦: ٢١٥ .
- (٦٨) فتح الباري :١٣: ١٨٠ .
- (٦٩) مسند أحمد :٥: ٩٣ .
- (٧٠) كفاية الأثر: ١٦٥ ، باب ٢٤ ، ح ٣ .
- (٧١) الأربعين في إمامية الأئمة الطاهرين: ٣٦٢ .
- (٧٢) صحيح ابن حبّان :١٥: ٣٧ .
- (٧٣) عون المعبد :١٢: ٢٥٩ .
- (٧٤) سنن أبي داود :٢: ٣٠٢ ، رقم ٤٢٥٤ .
- (٧٥) المصدر السابق: ٢٦٠ .
- (٧٦) صحيح مسلم :٦: ١٨ ، كتاب الإمارة ، باب ٦٢ ، ح ٤٥٧٣ .
- (٧٧) صحيح مسلم بشرح النووي :١٢: ٢٠١؛ وانظر: عون المعبد شرح سنن أبي داود :١٢: ٢٦٠ .
- (٧٨) المصدر نفسه.
- (٧٩) مقدمة ابن خلدون: ١٩١ .
- (٨٠) صحيح ابن حبّان :١٥: ٣٩٣ .
- (٨١) سنن أبي داود :٢: ٣٠٢ ، رقم ٤٢٥٤ .
- (٨٢) المصدر نفسه.
- (٨٣) صحيح مسلم :٦: ١٧ .
- (٨٤) صحيح البخاري :٢: ٨٠ .
- (٨٥) المصدر السابق :٨: ٨٨ .
- (٨٦) فتح الباري :١٣: ٨ .
- (٨٧) صحيح مسلم :٦: ٢٢ .
- (٨٨) صحيح مسلم :٦: ٢٠ .
- (٨٩) أي فساد باطن، وقوله: ما دَخَنْهُ أَيْ وَمَا فَسَادَهُ (كما في هامش صحيح مسلم :٦: ٢٠).
- (٩٠) صحيح مسلم :٦: ٢٠ .
- (٩١) صحيح مسلم بشرح النووي :١٢: ٢٠١؛ وانظر: عون المعبد شرح سنن أبي داود :١٢: ٢٦٠ .
- (٩٢) صحيح البخاري :٤: ١٥٥ .
- (٩٣) صحيح مسلم :٦: ٣ .

- (٩٤) المصدر السابق: ٢.
- (٩٥) صحيح البخاري: ٢: ٨٠.
- (٩٦) المستدرک على الصحيحين: ٤: ٤٨٧.
- (٩٧) المستدرک على الصحيحين: ٤: ٤٧٩.
- (٩٨) تطهير الجنان: ١٢٤، ١٤٤.
- (٩٩) النكت الاعتقادية: ٣.
- (١٠٠) فتح الباري: ١٣: ٢٥.
- (١٠١) البداية والنهاية: ٦: ٢٥٠.
- (١٠٢) دلائل النبوة: ٦: ٥٢٢.
- (١٠٣) انظر: ينابيع المودة: ٤٤٦.
- (١٠٤) البداية والنهاية: ١: ١٨.
- (١٠٥) سنن ابن ماجة: ٢: ١٢٦٧.
- (١٠٦) المعجم الكبير: ٢: ٢٢٨، ح ١٨٤٩.
- (١٠٧) صحيح البخاري: ٤: ١٥٥.
- (١٠٨) مقدمة ابن خلدون: ١٩١.
- (١٠٩) صحيح البخاري: ٨: ٨٨.
- (١١٠) فتح الباري: ١٣: ٨.
- (١١١) مسنـد أـحمد: ٥: ٩٣.
- (١١٢) المعجم الكبير: ٢: ٢١٤، ح ١٧٩٥.
- (١١٣) الملـاحـم لـابـنـالـمنـادـيـ: ١١٢.
- (١١٤) كـمالـالـدـينـ: ١: ٢٧٢، بـ٢٤، ح ٢١.
- (١١٥) سنـنـأـبـيـداـوـودـ، كـتابـالـمـهـديـ، ح ٤٢٧٢.
- (١١٦) ينابيع المودة: ٤٤٥، بـابـ٧٧.
- (١١٧) عـونـالـعـبـودـشـرـجـسـنـأـبـيـداـوـودـ: ١١: ٢٤٨.
- (١١٨) صحيح مسلم بشرح النووي: ١٢: ٢٠٢.

(١١٩) قال المحقق الصافي في ذكر مطالب هؤلاء المسميين بالخلفاء: (ونحن نترك الكلام في نسببني أمية وعدم صحة انتسابهم إلى قريش، مع أن هذه الأحاديث مصرحة بكون الأئمة الاثني عشر من قريش، ولكن نقول: كيف يصح حمل هذه البشائر التي صدرت على سبيل المدح وإطلاق الخليفة على معاوية الذي حارب أمير المؤمنين عليه السلام، الذي قال فيه سيد النبيين عليه السلام: «حربك حربي»، وأعلن بسبه على المنابر، ودس السم إلى الحسن عليه السلام سيد شباب أهل الجنة؟)

وعلى مثل: يزيد بن معاوية، قاتل الحسين عليه السلام، والفاقد المعلن بالمنكرات والكفر، والمتمثل بأشعار ابن الزبير المعروفة: فرحاً بحمل رأس ابن بنت رسول الله عليه السلام إليه، وهو الذي أمر مسلم بن عقبة أن يبيع أهل المدينة ثلاثة، فقتل خلقاً من الصحابة، ونهبت بأمره المدينة، وافتضت في هذه الواقعة ألف

عذراء، حتى قيل: إنَّ الرجل من أهل المدينة بعد ذلك إذا زُوِجَ ابنته كان لا يضمن بكارتها، ويقول: لعلها قد افضلت في واقعة الحرج، وقيل: تولَّد من النساء أربعة آلاف من تلك الواقعة.

وقد قال رسول الله ﷺ، في ما رواه مسلم: «مَنْ أَخَافَ أَهْلَ الْمَدِينَةِ أَخَافَهُ اللَّهُ، وَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ». [مرجو الذهب: ٢: ٦٩].

وحُكى عن الواقدي أنَّ عبد الله بن حنظلة الفسيلي قال: والله ما خرجنا على يزيد حتَّى خُفنا أن نرمي بالحجارة من السماء، إنَّه رجلٌ ينكح أمَّهات الأولاد والبنات والأخوات، ويشرب الخمر، ويَدَع الصلاة [تاریخ الخلفاء: ٢٠٩]، وهو الذي أمر بعزوza الكعبة.

وذكر السيوطي وغيره أنَّ نوهل بن الفرات قال: كُنْتُ عند عمر بن عبد العزيز، فذكر رجلٌ يزيد، فقال: قال أمير المؤمنين يزيد بن معاوية، فقال: تقول أمير المؤمنين، وأمر به فضرب عشرين سوطاً. [الصواعق المحرقة: ٢١٩؛ تاریخ الخلفاء: ٢٠٩].

وذكر في الصواعق أنَّه قيل لسعد بن حسان: إنَّ بني أمَّةٍ يزعمون أنَّ الخلافة فيهم، فقال، كذب بنو الزرقاء، بل هم ملوكٌ من شرِّ الملوك.

وكيف يصحَّ حمل هذه الأحاديث وإطلاق الخليفة على عبد الملك الفادر الناهي عن الأمر بالمعروف. قال السيوطي في تاريخ الخلفاء: لو لم يكن من مساوى عبد الملك إلَّا العجاج وتوليه إيهام على المسلمين وعلى الصحابة، بهينهم ويدلُّهم، قتلاً وضرمواً وشتماً وحبساً، وقد قتل من الصحابة وأكابر التابعين ما لا يُحصى، فضلاً عن غيرهم، وختم في عنق أنس وغيره من الصحابة ختماً، يربى بذلك ذَلِّلَهُمْ، فلا رحمة الله ولا عفا عنه. [تاریخ الخلفاء: ٢٢٠].

أمَّا كيف يطلق الخليفة على الوليد بن يزيد بن عبد الملك الفاسق، الشريِّب للخمر، الهاتك لحرمات الله تعالى، وهو الذي أراد الحجَّ ليشرب الخمر فوق ظهر الكعبة، فمقته الناس لفسقه. [تاریخ الخلفاء: ٢٥٠؛ تاریخ الطبری: ٧: ٢٠٩]، وهو الذي فتح المصحف، فخرج «وَاسْتَفْتَحُوا وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِّي» [سورة إبراهيم: ١٥]، فألقاه ورماه بالسهم، وقال:

تَهَدَّدَنِي بِجَبَّارٍ عَنِي  
فَهَا أَنَا ذاك جَبَّارٌ عَنِي

فَقُلْ: يَا رَبِّي، مَرْزُقِنِي الْوَلِيدُ  
إِذَا مَا جَئَتْ رَبِّكَ يَوْمَ حَسْرٍ

فلم يلبث بعد ذلك إلَّا يسيراً حتَّى قُتل. [مرجو الذهب: ٢: ٢١٦].

أهذا معنى عزة الإسلام، وخلافة رسول الله ﷺ، ونقل أنه لما ولي الحجَّ حمل معه كلاباً في صناديق، وعمل قبة على قدر الكعبة: ليضعها على الكعبة، وحمل معه الخمر، وأراد أن ينصب القبة على الكعبة، ويشرب فيها الخمر، فخوْفَهُ أصحابه من الناس، فلم يفعل. [الكامل في التاریخ: ٥: ٣٩٤].

وذكر المسعودي عن البرد: أنَّ الوليد أخذ في شعر له ذكر فيه النبي ﷺ، فمنه:

تَلَأَّبَ بِالخِلَافَةِ هَاشَمِيٌّ  
بِلَا وَحْيٍ أَتَاهُ وَلَا كَتَابٍ

وَقَلَّ لِلَّهِ يَهْنَعِنِي طَهَّامِي

[مروج الذهب : ٢١٦].

وفي العقد الفريد: قال إسحاق بن محمد الأزرق: دخلتُ على منصور بن جهور الأزدي، بعد قتل الوليد، وعنده جاري الوليد . إلى أن قال : قالت إحدهما: كنّا أعزّ جواريه عنده، فنكح هذه، وجاء المؤذنون يؤذنونه بالصلوة، فأخرجها وهي سكري جُبْنة متثمةً، فصلّتُ بالناس . [العقد الفريد : ٢٩٠].

وأخرج السيوطي في تاريخ الخلفاء عن مسنّد أحمد حدّيث: «ليكونن في هذه الأمة رجلٌ يقال له: الوليد، لهوشد على هذه الأمة من فرعون لقومه». تاريخ الخلفاء: ٢٥١ .  
فالصواب سمية هؤلاء بالفراعنة. لا الخلفاء، وتشبيههم بالملائكة والكتار، لا بحواري عيسى ونبياء بنى إسرائيل.

وإن شئنا لأشبّعنا الكلام في مساوى بنى أمية، ولكن نقصر على ذلك؛ مخافة الإطالة، ونقول: كيف رضي القاضي أن يجعل هؤلاء الجباررة من خلقاء رسول الله ﷺ، الذين يشرّبُون بهم، وأخبر بأنهم يعملون بالهوى، وإذا مضوا ساحت الأرض بأهلها، وأن الأمة لا تهلك ما لم يمضوا، وأنهم بمنزلةنبياء بنى إسرائيل؟! تاريخ الخلفاء: ٢٥١ .

وأعجب من ذلك إخراجه الحسن عليه السلام من الحديث، مع أنه خليفة بنص جدّه رسول الله ﷺ، وإدخاله يزيد ومعاوية وبني العاص، الذين لعنهم رسول الله ﷺ في هذه الأحاديث! ثم لماذا لم يُعدَّ منهم عمر بن عبد العزيز؟!. كفایة الأثر : ٢٨٣ . ٢٨٦ .

# التراثية النقدية الدينية

## نظريّة إصلاح الفكر الديني في الإسلام<sup>(١)</sup> القسم الأول.

د. آرش نراقي (\*)

ترجمة: مشتاق الحلو

### — مقدمة —

إن إصلاح الفكر الديني عملية معالجة تاريخية مستمرة. فعل المسلمين في كل عصر تتيّم إيمانهم من وجهاته العقلية والأخلاقية بمنتهى الحذر، وإصلاحه وتجدیده إن لزم الأمر. لكنْ أرقّ الحذر دوماً المتهمن بالأمر في السير على الحافة بين الإفراط والتفريط، أي «البدعة» و«التّحجُّر». وبيدو أنه في أيامنا يتّأرجح مسار إصلاح الفكر الديني بين: التوجّه التقليدي غير النّقدي؛ والتوجّه الحداثي.

وأريد بـ«الإصلاح الحداثي» إصلاح الفكر الديني انطلاقاً من العقلانية الناقدة الخارج دينياً؛ إذ يشعر الإصلاحيون الحداثيون بضرورة إصلاح الفكر الديني، ويسعون لإعادة بناء الاتجاهات العقلية والأخلاقية للفكر الديني من خلال إعادة قراءة الفكر الديني في ضوء العقلانية الخارج دينياً. لكنهم يندفعون أحياناً وراءها، فيهمّشون العقلانية الدينية، ويهمّلون جزءاً من التعاليم المحورية للفكر الديني دون براهين واضحة، أو يعيّدون النظر فيها بشكلٍ جذريٍّ<sup>(٢)</sup>.

كما أريد بـ«الاتجاه التقليدي غير النّقدي» التوجّه الذي يجعل من العقلانية

---

(\*) باحث وكاتب متخصص في مجال فلسفة الدين وعلم المعرفة.

الدينية الأصل والأساس، وينظر بعين الريبة إلى العقلانية الناقدة الخارج دينية، ويرفض بتاتاً أي تغيير يطرأ على الفكر الديني بإيعاز منها. لذلك يسعى رافضو النقد التقليديون لإصلاح الفكر والحياة الدينيين دون الأخذ بنظر الاعتبار تلك العقلانية<sup>(٣)</sup>. فهل من الممكن اتخاذ نهج وسط بين «التوجه الحداثي» و«التوجه التقليدي» غير النطقي» في التعاطي مع الدين بحيث يأخذ بنظر الاعتبار العقلانيتين؟ وهل من الممكن إصلاح الفكر الديني وفق العقلانية الخارج دينية دون التهاون بالعقلانية الدينية؟ أود أن أقدم في هذا المقال مختطاً عاماً لهذا التوجه، الذي يتخذ «التراث» أساساً في إصلاح الفكر الديني، وهو بذلك «تقليدي»، ويتلقي النقد المتأتي من خارج الدين بإيجابية، وبذلك يكون «نطقياً». ولذلك يمكن تسميته بـ«التراثية النقدية».

وقد دون المقال في قسمين أساسيين: القسم الأول: اللاهوت؛ والقسم الثاني: القانون. يقترح القسم الأول نموذجاً للعقلانية النظرية يقوم بإعادة إصلاح معرفية منظومة المعتقدات الدينية، وفق علاقة محددة بين العقلانية الدينية والعقلانية الخارج دينية. ويقدم القسم الثاني نموذجاً من العقلانية العملية يقوم بإعادة إصلاح معرفية القانون الديني على أساس علاقة محددة بين القانون والأخلاق.

### **القسم الأول: اللاهوت —**

#### **معقولية منظومة المعتقدات الدينية —**

في إطار نموذج «التراثية النقدية» تُعدَّ معقولية منظومة المعتقدات الدينية نتاج معرفويتين: المعرفة الخارجية الدينية؛ والمعقولية الدينية. أي إن المعرفة العقلية لمنظومة المعتقدات الدينية رهينةً بمعقوليتها خارج إطار الدين وداخله. وبالإمكان تسمية هذا التوجه بـ«المنحى الإيماني العقلاني». وأود هنا تبيين فهمي من هذين الشرطين للمعقولية.

#### **أ. المعرفة الخارجية الدينية —**

١. للمؤمن المتعقل تصديق تعاليم الدين إذا ما كانت «مقبولة عقلاً» من المنظور

الخارج ديني. لكنَّ السؤال الأساسي الذي يطرح نفسه هنا هو: في ضوء أي شروط يكون تصديق المؤمن لأمر ما مقبولاً عقلاً من المنظور الخارج ديني؟ لكنَّ يلفَ الإبهام هذا السؤال. وفي الحقيقة يمكن طرحه في موضعين مختلفين، ولا يكون شرط «المقبولية العقلية» لأمر ما (من المنظور الخارج ديني) ذاته في الموضعين بالضرورة.

الموضع الأول هو (مثلاً) حين يكون المؤمن في مقام تبليغ الدين أو تبرير التعاليم الدينية لآخرين لا يشاركونه معتقداته الدينية (كالمحددين أو اللادينيين). ففي هذه الحالة عليه إقامة البرهان، أي لا بدَّ له من منطلق المعرفة والعلم الإتيان ببراهين قاطعة وقرائن شافية لتبيين المقبولية العقلية للتعاليم الدينية التي هو في صددها. وبالإمكان تسمية هذا النمط من العقلانية بـ«العقلانية النقدية القصوى»، أو اختصاراً: «العقلانية القصوى». في هذه الحالة شرط «المقبولية العقلية» لاعتقاد ما هو شرط المقبولية القصوى: المعتقد (أ) (من المنظور الخارج ديني) مقبولٌ عقلاً إذا . وفقط إذا . أيدَه برهانٌ أو قرينة محكمة.

الموضع الثاني هو حين يواجه المؤمن التساؤل عن المقبولية العقلية (من المنظور الخارج ديني) لاستمرار اعتقاده بأمر ديني ما. وبعبارة أخرى: في هذا الموضع يدعى المخالفون أن اعتقاد المؤمن بأمر ديني ما غير مقبول عقلاً، وعليه الرجوع عنه بحكم العقل (وبشرط خضوعه لاللزمات العقل). في هذه الحالة تقع مهمة إقامة البرهان على المخالفين الذين يدعون عدم المقبولية العقلية (الخارج دينية) لذلك الأمر الديني، أي عليهم تقديم القرائن وال Shawāhid على عدم مقبوليته العقلية. في هذه الحالة اعتقاد المؤمن بذلك الأمر الديني موجَّه عقلاً فقط إذا ما تمكَّن من دَخْض الأدلة والقرائن التي يقدمُها المخالفون، أو يبين عدم صحة أحدى مقدمات استدلالهم على أقل تقدير، أو إن أصحابوا في المقدمات يبرهنون على عدم صحة استنتاجهم. وبالإمكان إطلاق اسم «العقلانية النقدية الدنيا»، أو باختصار: «العقلانية الدنيا»، على هذا النمط من العقلانية. وبتعبير آخر: شرط «المقبولية العقلية» لاعتقاد ما في هذا الموضوع هو شرط المقبولية الدنيا: المعتقد (أ) (من منظور خارج ديني) مقبولٌ عقلاً إذا . وفقط إذا .

ناقشت الأدلة والقرائن على نقضه العقل، أي أن يبرهن على (١) أن إحدى مقدمات «الاستدلال على عدم مقبوليته العقلية» كاذبة؛ أو (٢) إن صفت جميع المقدمات لا تنتج أدعاء المعارضين بعدم مقبوليته العقلية.

لكن ما «البرهان القاطع» أو «القرينة المقنعة» هنا؟ لنفترض أنني أريد الإثبات بـ «برهان قاطع» على معتقد ديني، كـ «وجود الله»؛ لفرض دعوة الملحدين أو مجاجتهم، يكون حينئذ برهاني «قاطعاً» إن تمكّن من إقناع مخاطبين مثاليين حياديين تماماً تجاه موضوع وجود الله. أو لنفترض أن معارضي «الاعتقاد بوجود الله» جاقوا ببرهان الشرّ لدحضه، ففي هذه الحالة الحجة التي تدعم الاعتقاد وتتّقدّم برهان الشرّ تكون «قاطعةً» إذا ما تمكّنت من إقناع مخاطبين مثاليين حياديين تجاه الاعتقاد بوجود الله بعدم صدق إحدى مقدمات برهان الملحدين، أو مغایرة حصول النتيجة المدعّاة للمنطق، إنْ صحت تلك المقدمات (أي إن برهانهم غير منتج).

والمقصود هنا بـ «المخاطب المثالي» شخصٌ في قمة الذكاء والفطنة، ويتمتع بمعرفةٍ منطقية وفلسفية فذّة، وأمين في إدراكه العقلي (أي يبذل ما بوسعه بأمانة وصدق لفهم البرهان وتقييمه)، ولا يحده الوقت في الخروج بنتيجةٍ من عملية الفهم والتقييم. وبالطبع إن للملحدين أيضاً الوقت لنقد مواقف المؤمنين لدى المخاطبين المثاليين.

كما أريد بـ «المخاطب المحايد أو اللاأدري» من ليس له موقفٍ سلبي أو إيجابي تجاه صدق المعتقد القائل بـ «وجود الله» وعدمه، ولا يميل لأيٍ من الاتجاهين بتاتاً<sup>(٤)</sup>. إذن من منظور «العقلانية الخارجية الدينية» «البرهان» القاطع و«القرينة» المحكمة المقبولةن هما ما يجدهما المخاطبون المثاليون المحايدين أو اللاأدريون قاطعين ومحكمين، أي إن الحكم هم المتلقون المثاليون اللاأدريون أو المحايiden تماماً.

وتجرد الإشارة هنا إلى ما يختلف فيه نوع «القرينة الناقضة»: «القرينة النافية» (undercutting defeater)؛ و«القرينة الداحضة» (rebutting defeater). لنفترض أن الخبر (أ) قرينة على خبر (ب). «القرينة النافية» للخبر (أ) هو الخبر (ج)، الذي يقطع صلة القرينة بين (أ) و(ب). فلنفترض مثلاً أن علياً قال لي: «سُطّت اليوم مجموعة من

اللصوص على المصرف الذي يقع في واجهة المuber»، وبناء على ذلك يحصل لي اعتقاد بأنه قد سطتْاليوم مجموعة من اللصوص على المصرف الذي يقع في واجهة المuber. هنا كلام على قرينة لاعتقادي بحدوث السطو على المصرف الواقع في واجهة المuber. لكن لنفترض أن يأتيني شخص بقرينة قاطعة تدل على أن علياً كذاب متمرس، والكذب صفة متقدمة فيه. هذه القرينة قد لا تتفق خبر السطو على المصرف ضرورة، لكنها تسقط مصداقية شهادة علي، أي إن كلامه يفقد موقعه كقرينة لاعتقادي بحدوث السطو على المصرف، بدلالة القرينة الأخيرة. لذلك يمكن عدّها «قرينة نافية» لشهادة علي.

من ناحية أخرى، إذا افترضنا أن الخبر (أ) قرينة للخبر (ب) تكون القرينة الداحضة للخبر (أ) الخبر (ج)، الذي ينقض الخبر (ب) بشكل مباشر، ويمنع بذلك أن يبرهن الخبر (ب) على الخبر (أ). ولنفترض مثلاً في المثال السابق . أن يأتي شخص مؤمن آخر (حسن مثلاً)، ويخبر بأنه «يأتي الآن من المصرف الواقع في واجهة المuber، ولم يحدث أي أمرٍ خارج المألف هناك». شهادة حسن هذه تؤيد أن «اليوم لم تحدث عملية سطو على المصرف الواقع في واجهة المuber». وبذلك تكون شهادة حسن «قرينة داحضة» لخبر علي.

إن القرائن الناقضة، نافية كانت أو داحضة، توفر أدلةً يؤدي اتباعها إلى الكف عن التمسك بأمور كنا نعتقد بها. لكن «القرينة الناقضة الداحضة» تقدم، إضافةً إلى ذلك، أدلةً على صدق نقيض ما كنا نعتقد به. فمثلاً: إن كنت قد اعتقدت بـ«حدوث سطو على المصرف اليوم» بناءً على الخبر الذي أتي به عليًّا يتوفّر لدى دليل بعدم التمسك بهذا الاعتقاد بعد أن أدركتُ بأن علياً لا يوحّد بكلامه (دون أن أجزم بعدم وقوع السطو). لكن شهادة حسن دليلٌ يؤدي بي إلى قبول نقيض ذلك الاعتقاد، أي «اليوم لم تقع حادث سطو في المصرف الواقع في واجهة المuber»<sup>(٥)</sup>. أما في هذا المقال المقصود بـ«القرينة الناقضة» كلتا القرینتين: النافية؛ والداحضة.

٢. وينبغي الالتفات إلى عدة نقاط في ما يخص العلاقة بين العقلانية الفصوى والعقلانية الدينية :

**أولاً:** إن هاتين العقلانيتين متناغمتان، أي للمؤمن اتباع العقلانية الدينية في استمرار تمسكه بمعتقداته الدينية، وفي نفس الوقت استقاده على العقلانية القصوى في موضع دعوة الكافرين إلى تعاليم دينه أو إقناعهم بها، أي أن يرهن على تعاليم دينه بطريقة تمكّنه من إقناع المخاطب المثالي المحايد تماماً أو اللاأدري. فهاتان العمليتان وإن اختفتا لكن من الممكن جمعهما<sup>(١)</sup>.

**ثانياً:** إن ابتكاء أحد التعاليم الدينية على العقلانية القصوى ليس شرطاً لازماً لتمتعه بالعقلانية الدينية. فقد لا يكون المؤمن في صدد إقناع غير المعتقدين بالدين (وقد لا يَتَّخِذُ منحى «هجومياً» إطلاقاً)، أو تبوء جميع مساعيه لإقناعهم بالفشل، لكن لا يؤدي ذلك لزوماً إلى دَخْض العقلانية الدينية للتعاليم الدينية التي يعتقد بها، فلا يمنع عقلاً من الاستمرار بالتمسك بمعتقداته الدينية. وبعبارة أخرى: إقناع غير المعتقدين (أو ببيان أدق: المتقين المثاليين اللاأدريين أو المحايدين تماماً) أو عدم التمكّن من إقناعهم بالمعتقدات الدينية ليس شرطاً لازماً لمقولية الاستمرار باعتقاد المؤمن بتعاليمه الدينية. وبالطبع إن هذا الأصل المعري في عام، ولا ينحصر بالتعاليم الدينية. فعدم التمييز بين الموضعين ضربٌ من المغالطة، يمكن تسميتها بـ «مغالطة خلط مراتب العقلانية». ولإيضاح الاختلاف بين هذه المراتب لنلاحظ هذا المثال. لنفترض بأنني في منطقة نائية أسير في الغابة، وفجأة أرى نمراً أبيض بين أشجار الغابة الكثيفة (وعندني معرفة بالنمور تمكّني من التعرّف على ما أرى بالتحديد)، ولم يسبق أن شوهد نمرٌ أبيض في هذه المنطقة، لذلك فإن وجود هذا النمر في هذه المنطقة حدثٌ فريد، لكنني لا أملك كاميرا لالتقاط صورة له، ولم يمر أحدٌ من هناك ليصبح شاهداً على وجود النمر، فإن عدتُ إلى البيت بعد عدة أيام، وأخبرت أصدقائي بوجود نمر أبيض في غابات تلك المنطقة، لا يكون لدى دليلٍ أثبت به ادعائي لهم (فقدان القرينة في العقلانية القصوى). لكن هل يعني ذلك أن اعتقادي بوجود نمر أبيض في تلك المنطقة بالتحديد غير مقبول عقلاً؟ ومن الواضح في هذا المثال أن عدم التمتع بشرط «المقولية القصوى» لاعتقادٍ ما لا يعني لزوماً فقدانه لـ «المقولية الدينية».

**ثالثاً:** في كثير من الأحيان يقع الرافضون للدين في «مغالطة خلط مراتب

العقلانية» في مجال المعتقدات الدينية، حيث ينفون العقلانية القصوى عن المعتقدات الدينية، في مسعاهم لنفي الاعتقاد بالدين، ويستنتجون منه نفي العقلانية عامةً عن المعتقدات الدينية، ومنها: العقلانية الدنيا لتلك المعتقدات. ويرتكز جانبٌ من هذا الاستدلال على مغالطة «الإثبات على أساس فقدان الدليل»<sup>(٧)</sup>. ومن الممكن تبيينه كالتالي (أبین هنا هذا الاستدلال في نفي معتقدٍ ديني واحد، وهو القائل بأن «الله موجود») :

- (١) ليس هناك من دليلٍ يثبت وجود الله.
- (٢) إذن إن الله غير موجود.
- (٣) إذن كان الله غير موجود فالاعتقاد به مرفوضٌ عقلاً.
- (٤) إذن الاعتقاد بوجود الله مرفوضٌ عقلاً. (النتيجة حاصلة من المقدمات (٢) و(٣)).

إن «الدليل» في المقدمة الأولى من هذا البرهان من النماذج التي تنتج عن «العقلانية القصوى»، أي إنه برهانٌ لو قدم لم تلقِ مثالي لأدري أو محابٍ تماماً لأقنعته بصدق الاعتقاد القائل بـ«وجود الله»، أو وضعه في الكفة الراجحة لدليه. وفي (٤) حين تنفي العقلانية عامة عن الاعتقاد بالله إنما يُراد بها (ضمنياً، وعلى وجه الخصوص) العقلانية الدنيا، أي يدعون بأن اعتقاد أيّ كان، وحتى المؤمنين بالله، لا يمكن أن يكون مقبولاً عقلاً. لكن في هذا البرهان استنتاج المقدمة الثانية من الأولى ليس بمنطقيٍ، والانطلاق من المقدمة (١) للانتهاء إلى (٢) من مصاديق مغالطة «الإثبات على أساس فقدان الدليل». فمثلاً: ليس من المنطقي الاستنتاج من الجملة «لا دلائل وقرائن على وجود الحياة في المجرات الأخرى» أن لا حياة في المجرات الأخرى.

وبالطبع يمكن لمنكري الدين نفي «العقلانية الدنيا» عن المعتقدات الدينية من خلال نفي «العقلانية القصوى» عنها، باستدلال آخر، كما يلي:

- (١) لا وجود للدلائل مقنعة وقرائن كافية (في إطار «العقلانية القصوى») على صدق خبر أن «الله موجود».
- (٢) إذن احتمال أن يكون خبر: «إن الله موجود» صادقاً ضئيلٌ إذا لم تتوفر

الدلائل المقنعة والقرائن الكافية (كما في «العقلانية القصوى»).  
 (٢) إذن «الاعتقاد بوجود الله» ليس بمقبولٍ عقلاً. (ما يستخرج من المقدمات (٢) و(٢)) (يفترض هنا أن يستوجب هذا الحكم نفي «العقلانية الدنيا» عن خبر: إن الله موجودٌ أيضاً).

لفترض أن (١) و(٢) صادقتان (يمكن مناقشة هذا الفرض في محله) فحينئذ يمكن الخل الأساسي في هذا الاستدلال الانطلاق من (٢) والانتهاء إلى (٢)، حيث جاءت هذه الحركة بناءً على الأصل التالي:  
 احتمال أن يكون الخبر P على أساس القرينة E صادقاً ضئيل. إذن الاعتقاد بصدق الخبر P غير مقبول عقلاً.

لكنَّ هذا الأصل العام كاذب؛ إذ لا يستخرج منطقياً أن الاعتقاد بالخبر P غير مقبول عقلاً من كون احتمال صدق الخبر P ضئيلاً على أساس القرينة E (إلا إذا ثبت أن E (i) هي القرينة الممكنة والموجودة الوحيدة أو الشاملة لجميع القرائن الممكنة والموجودة المرتبطة بذلك الاعتقاد؛ و(ii) أن «المقبولة» تابعةً للقرينة)، أي إن وجود القرينة أو عدم وجودها شرطٌ لازم وكافي ليكون اعتقاداً ما مقبولاً أو غير مقبول). وذلك ما يسمى في الإبستمولوجيا بالدلائلية (Evidentialism)<sup>(٨)</sup>.

ولنأت بمثالٍ؛ لتبيين هذا الادعاء: احتمال ظهور حياة ذكية على كوكب الأرض (P)، بناءً على مجموع القرائن الفيزيائية والكيميائية المتاحة (E)، ضئيل. لكنْ لا يستخرج من هذه العبارة (وهي صادقةٌ إلى مدى يقارب اليقين) أن الاعتقاد بوجود حياة ذكية على كوكب الأرض (P) غير مقبول عقلاً. واضح أن هذا الاعتقاد مقبول عقلاً؛ إذ إن الحياة الذكية موجودةٌ على كوكب الأرض<sup>(٩)</sup>. إذن استنتاج (٢) من (٢) ليس منطقياً. وبالطبع إذا أضفنا المقدمات (i) و(ii) المساعدة للبرهان يزيد من فرص قبوله. لكنَّ إثبات هذه المقدمات عمل شاقٌ تماماً<sup>(١٠)</sup>.

٢. الشرط اللازم لعقلانية المعتقدات الدينية هو تمعتها بشروط «العقلانية الدنيا»، لا «العقلانية القصوى». وبتعبير آخر: إذا لم يتحقق معتقد ديني شروط «العقلانية الدنيا» لا يكون الالتزام به مقبولاً عقلاً. لكنْ لا يصدق هذا الحكم على

«العقلانية القصوى»، أي إن عدم توفر شروط «العقلانية القصوى» في المعتقدات الدينية لا ينفي لزوماً مقوليتها، ولا يلزم ذلك المتدينين المتعقلين بنفيها أو تعديلها.

وبتعمير أدق: في إطار العقلانية المطلوبة هنا الوضع كالتالي: يدعى معارضو الدين ونادقوه بأن منظومة المعتقدات الدينية أو جزءاً منها غير صادق، إذن الاعتقاد بها (أو الاستمرار في التمسك بها) غير مقبول عقلاً، فينبغي أن يتركها المتدلين الملتزمون بالعقل والحكمة. في هذه الحالة إما أن ينفي المتدلين الأدلة التي تتضمن معتقداتهم، فتصبح بذلك معتقداتهم (أو استمرار تمسكهم بها) مقبولة عقلاً، وإما أن يفشل المتدلين في نفي الأدلة الناقضة لمعتقداتهم، فتصبح معتقداتهم (أو استمرار تمسكهم بها) غير مقبولة عقلاً، وبحكم العقل والحكمة عليهم الكف عنها أو إعادة النظر فيها.

إذن، بناءً على هذا النوع من العقلانية، معتقداتنا الدينية بريئة في محكمة العقلانية، إلا إذا ثبت خلافها. فما ينبغي للمتدينين فعله من حيث اعتقادهم بالدين ليس إثبات براءة معتقداتهم، بل نفي التّهم الموجهة إليها، أي إن على من يرفضون الدين تقديم برهان ينقض المعتقدات الدينية، وقرينة تدل على عدم صدقها، وعلى المؤمنين البرهنة على عدم صدق هذا البرهان والقرائن التي يقدمها هؤلاء في نقض معتقداتهم الدينية. وبالطبع إذا تبين أن الأدلة أو القرائن التي تنقض المعتقد الديني (أ) صحيحة ومعتمدة فلا بد أن يكفي المؤمن المتعقل عنها أو يعيد النظر فيها<sup>(١٠)</sup>.

٤. في هذا النموذج من العقلانية يتعارض العقل وال تعاليم الدينية فقط إذا قدم العقل قرينة تنقض أحد التعاليم الدينية، ولا يمكن المؤمنون من نفيها. فوجود قرينة ناقضة لا يمكن نفيها للمعتقد الديني (أ) يضع المؤمن على مفترق ثلاثة طرق: (الأول) يغضّ عن القرينة الناقضة التي لم تُتفق، ويلتزم بإيمانه التزاماً تاماً، أي يكفي عن الالتزام بالعقلانية الدنيا، ويخرج من مشروع العقلانية، وبيني معتقده على أساس الإيمان المطلق، ويجعل من محتوى الإيمان خلفية للنقد والإصلاح العقلاني. (الثاني) أن يهتم بالقرينة الناقضة التي لم تُتفق، ويكتفى عن اعتقاده الديني تبعاً لإملاء العقل. (الثالث) أن يهتم بالقرينة الناقضة التي لم تُتفق، ويكتفى عن الاعتقاد بالمفهوم المتعارف

لتعاليم الدين تبعاً لما يملئه العقل، ويسعى لتبني تفسير لل تعاليم الدينية لا تناهه يد النقض تلك.

ويعد ابن رشد في التراث الإسلامي (على الأقل وفقاً لبعض التفاسير) من المؤيدين للمنحي الثالث. ويبيّن موقفه على المقدمة الأساسية القائلة بأن الحقائق (ومنها: الحقائق العقلية والدينية) متوافقة. فبناءً على رأي ابن رشد إن أثبت البرهان العقلي الأمر (أ) فالدين. الشريعة إما لديه رأي فيه أو لا. إن سكت الدين عنه فحينها ينسجم موقف الدين مع العقل في خصوصه. لكن إن كان للدين رأي فيه؛ فإنما أن يؤيد ذلك الرأي حكم العقل؛ أو لا. إذا أيده فالاتفاق حاصل؛ لكن إن لم يتتفقا وتعارضاً فينبغي تأويل موقف الدين. ويراد بالتأويل أن تعتبر دلالة الدين عليه دلالة مجازية، بدل أن تكون حقيقة<sup>(١)</sup>.

## ب. المقولية في إطار الدين —

سؤال مهم يطرح نفسه هنا: ما الذي يستند عليه المؤمنون في تصديق التعاليم الدينية؟ توفر أي شروط يجعل الأمر (أ) مقبولاً من قبل المؤمنين داخل منظومة المعتقدات الدينية؟ ويمكن طرح هذا السؤال تحت مسمى شروط «المقولية في إطار الدين».

فيشكل عام يتم تصديق التعاليم الدينية بطريقتين مختلفتين من قبل المتدينين:  
 (١) القبول أو التصديق العملي؛ و(٢) الاعتقاد أو التصديق النظري.

## ١. التصديق العملي —

يختلف التصديق العملي، الذي يمكن تسميته «الحمل على القبول»، عن الاعتقاد أو التصديق النظري من وجهتين مهمتين:

أولاً: إن التصديق العملي أو الحمل على القبول قبل أي شيء هو فعل، أو بتعبير أدق: فعل ذهني. فالتصديق العملي لقضية (أ) فعل، أي إن أحدهم «يتقبلها»، و يجعلها ضمن التضايا التي يستند إليها في العمل والرأي. إن الذي «يتقبل» (أ) ليس ملتزماً

بصدقه ضرورةً، لكنه يجعله مقدمة لاستدلالاته وبراهينه، وفي العمل يتبع سبيله على ضوء ذلك الأمر، ويقيّم أفعاله بناء عليه.

ومن ناحية أخرى إن التصديق النظري أكثر ما يكون ضرباً من الاعتقاد، و«الاعتقاد» هو الموقف الفكري الإيجابي تجاه أمر ما. وأهم ما يمتاز به أن الفكر يطمئن إليه ويرجح صدقه. إذن لا يستلزم التصديق العملي الاعتقاد أو التصديق النظري، أي إن الناس يتقبلون الأمر (أ) دون أن يعتقدوا به لزوماً.

ثانياً: إن التصديق العملي أو الحمل على القبول أمر اختياري؛ إذ يمكننا (بشروط محددة) أن نختار قبول الأمر (أ) أو رفضه. وبالطبع لا يعني ذلك أن بإمكاننا في أي ظرفٍ كان تقبل أي أمر إذا أردنا ذلك. لكن في ظروف محددة، حيث لا يمكننا انتظار قرائنا ببيئة تحدد صدق الأمر (أ) من عدمه، يمكن قبول الأمر (أ) ورفضه باختيارٍ تام. لكن غالباً ما يكون الاعتقاد أو التصديق النظري وراء عملية الاختيار هذه. فلا يمكننا (على الأقل مباشرة) أن نجبر أنفسنا على تصديق الأمر (أ)، أو نمنع أنفسنا من تصديقه. فمثلاً: حين أدخل إلى الغرفة، وأرى شخصاً فيها، يتشكل لدى لا إرادياً اعتقاداً بأن «أحدهم في الغرفة». هذه العملية النظرية تقع خارج سيطرتنا وإرادتنا، ولا يمكننا التحكم بها، وإن كان بالإمكان التأثير بشكلٍ غير مباشر، في ظروفٍ خاصة، على ما نتلقاه ونعتقد به<sup>(١٢)</sup>.

إن التصديق العملي قد يتحقق في صور مختلفة. فمثلاً: في بعض الأمور يتصرف الفرد و«كأنَّ الأمر (أ) صادقٌ»، أي يستند في عمله على «افتراض» صدق الأمر (أ)، دون أن يلزم نفسه بصدقه. ويتعبير آخر: يعدَّ الأمر (أ) «فرضية»، ويستند في أعماله وتصرفاته عليها، ثم يختبر النتائج عملياً ونظرياً، ويقيِّمها. في بعض الأحيان يعتبر الفرد الأمر (أ) «أصلاً مسلماً به» في منظومة معتقدات ما، أي إنه لا يغير صدق ذلك الأصل أو كذبه اهتماماً بقدر ما يشغله تاغمه مع باقي الأصول لتلك المنظومة، ومواجهة الدلالات النظرية والعملية لتلك الأصول ككلٍ منسجم. كما قد «يتقبل» أحدُ الأمر (أ) بمعنىٍ خاصٍ (ومن الممكن اعتبار هذا «التقبل» نوعاً من «التصديق القلبي» بـإزاء «التصديق العقلي»). في هذا المعنى الأخص «قبول» الأمر (أ) يتضمن تلقياً

إيجابيًّا عنه، أي إن الفرد يقبله أملًا صدقه. في هذه الحالة يقرّ الفرد بعدم وجود قرائن كافية وقاطعة تدلّ على صدق الأمر (أ)، كما يقرّ بأن من الممكن أن يكون الأمر (أ) كاذبًا، لكنه يطمع في صدقه، وبيني عليه عمله وفكره.

إن «التصديق القبلي» في نطاق الحياة الدينية ظاهرة ذات معنى ومتعارف عليها.

فمثلاً: شخص حمل الاعتقاد بالإسلام في صميمه منذ صباه، يؤدي مناسكه الدينية بحماسٍ، وتتوفر له حياته الدينية السكينة والتعالي المعنوی، ويعطيه تمسّكه بالدين معنى وإيجابية في الحياة. لكنه يفقد يقينه المحكم في كهولته، ويحدث له شكٌ، ولا يمكنه الجزم بصدق تعاليم الإسلام الأساسية، وبعبارة أخرى: لا يجد القرائن المتوفرة محكمة كفاية لتدفعه إلى «الإيمان» بتلك التعاليم. مع ذلك من الممكن تصوّر شروطه تربطه بالدين صلةً أو تعلُّق، لكن في ظروف عصيبة يأتيه نداء القرآن شافياً لهواجسه الداخلية التي تقلق حياته، فيندفع وراء تلك التعاليم دون أن يعتقد بصدقها لزوماً، فـ«يقبلها قلبه» إطاراً للحياة، وبيني عليها أفكاره وحياته. في مثل هذه الحالات هناك بارقة أمل تدفع الفرد إلى قبول الدين (أو تعاليمه الأساسية)، أو الخضوع له، وقد ينبع من هذا الإيمان في خطوات تعاليه التالية اعتقاد جذري ومحكم بتعاليم الدين.

## ٢. التصديق النظري—

الاعتقاد أو التصديق النظري، كما أشرنا، موقفٌ فكري إيجابي تجاه أمرٍ ما يدفع بصاحبِه إلى الاعتقاد بصدق ذلك الأمر. وينقسم الاعتقاد أو التصديق النظري إلى نوعين: الاعتقاد دون الاستناد إلى قرائن؛ والاعتقاد المبني على قرائن.

### الاعتقاد أو التصديق النظري دون الاستناد إلى قرائن من القضايا—

قد يبني الاعتقاد أو التصديق النظري، في بعض الأحيان، على تجربة مباشرة لصاحب الاعتقاد. أي في هذه الحالة يعتقد فردٌ بقضية (أ)، لكن لم يأتِ اعتقده هذا

نتيجة قضايا ومعتقدات أخرى من منظومة معتقداته، بل ينبع مباشرة من تجربته الشخصية. يمكن تسمية هذه المعتقدات المعتقدات «المبنية على التجربة» (وإذانها المعتقدات «المبنية على التصديق»). قد تكون المعتقدات المبنية على التجربة مبررة عقلاً في بعض الظروف. فلنفترض، على سبيل المثال، أن أمي تعيش في طهران، وتتصل صباح أحد الأيام بي بيتي في شيراز. حين أرفع سماحة الهاتف أسمع صوتاً يقول: «سلام عليك عزيزي، أنا أمك». بمجرد سماع هذه العبارة يتولد لدى اعتقاد بـ«أني أتكلّم مع أمي». وهذا الاعتقاد ليس وليد مقدمات واستنتاج. ما إن أسمع الصوت حتى أعرف بأنني أتكلّم مع أمي.

وبالطبع، قد يحصل هذا الاعتقاد بطريقة أخرى. لنفترض أن عمال الاستخبارات يستمعون إلى اتصالاتي الهاتفية. يرنّ هاتف منزلي، وصوت يقول لي: «سلام عليك عزيزي، أنا أمك». إن العميل الذي يستمع إلى محادثتنا لا يستنتج مباشرةً أن «فلاناً يتحدث مع أمّه»، بل عليه الاستناد إلى عدة قرائن، والخروج منها بذلك الاعتقاد. إن اعتقادي في هذه الحالة «مبنيٌ على التجربة»، لكنَّ اعتقاد عميل الاستخبارات بنفس القضية «مبنيٌ على التصديق»، أي يتنبئ على معتقدات أخرى. في مثل هذه الحالة، إن لم يكن عطلٌ في جهاز الهاتف، ولا تكون ظروف غير اعتيادية (كأن أكون قد استعملت أدوية منشطة)، اعتقادي المبنيٌ على التجربة بـ«أني أتكلّم أمي» مقبولٌ عقلاً.

كذلك بعض التعاليم الدينية معتقداتٌ مبنية على التجربة، على الأقل بالسبة لعدد من المتدينين. فإنْ كانت قواهم المعرفية التي أنتجت تلك المعتقدات تحظى بالقبول والاعتماد، ونشأت تلك المعتقدات في ظروفٍ مناسبة لعمل تلك القوى المعرفية، حينها تكون المعتقدات المبنية على التجربة، التي تنشأ في تلك الظروف، مقبولةً عقلاً<sup>(١٢)</sup>. فمثلاً: يجد بعض المتدينين أنفسهم مخاطبين من قبل الله مباشرةً، وعلى أساس هذه التجربة ينتهيون إلى الاعتقاد بـ«أن الله يكلّهم». هذا الاعتقاد المبنيٌ على التجربة مقبولٌ عقلاً في ظروف معينة.

لكنْ قد يدعى هنا بأن هناك بُوناً شاسعاً بين الاعتقاد بـ«أني أتكلّم أمي»

والاعتقاد بـ «أن الله يكلّمني»؛ فكُلّما قلَّ احتمال وقوع أمرٍ ما زادت ضرورة الاتجاء إلى قرائن تدعمه (على فرض تماثل سائر ظروف وقوعها). فكلامي مع أمي عبر الهاتف، ومعرفتي صوتها، أمرٌ متعارف ومتكرّر، ويعلم الجميع ذلك؛ لكنَّ تكُلُّم موجودٍ متعال، كالله، أمرٌ غير متعارف، وإنْ حصل فهو نادر الحدوث.

قد يكون تصديق الأمور المتعارفة المبنية على التجربة، التي تحصل في الحياة اليومية مراراً وتكراراً، مقبولاً عقلاً، وقابلًا للتبرير. لكنَّ تصديق الأمور غير المتعارفة، والعجيبة والغريبة، لا يمكن أن يكون مقبولاً وبمبرأة على نفس الأساس. وبعبارة أخرى: لا يمكن تطبيق شرط التصديق النظري في الأمور المبنية على التجربة على أمور غير اعتيادية، يُدعى بأنها «مبنيَة على التجربة». فعلى سبيل المثال: يدعى صديقي بأنَّ لديه سيارةٌ تطير، فكيف يجب أن تكون ردَّة فعلِي إزاء ذلك؟ غالب الظنَّ أنَّني مباشرةً أجد كلامه غير مقبول، فهو (مثلاً) إما أنَّ يكذب، أو يمزح، أو أصابه وهمٌ. والدليل هو أنَّ لدى أدلة وقرائن محكمة تجعلني أعتقد بأنَّ السيارات لا تطير. إذن «السيارة الطائرة» ظاهرةٌ غير مألوفةٌ وعجيبةٌ وغريبةٌ. وإنْ ادعى أحدٌ بأنَّها موجودة لا بدَّ أنَّ يأتي بأدلةٍ وقرائن بيّنةٍ على مدعاه.

وبعبارة أخرى: في مواجهة الظواهر غير المألوفة والعجبية والغريبة تلزمنا أخلاقي الاعتقاد بالالتزام بتأصيل التحقق من القرائن. فأيُّ اعتقادٍ ( وعلى أقل تقدير الاعتقاد بالأمور غير المألوفة والعجبية والغريبة) لا يكون مقبولاً عقلاً، إلا إذا استند إلى قرينةٍ ودليلٍ مُحكَمٍ. ولذلك ظواهر كـ «وجود الله»، أو «تحدُّث الله»، من الأمور «غير المألوفة» و«العجبية والغريبة»، والاعتقاد بها غير مقبول عقلاً، إلا إذا توفرت قرائن وأدلةٍ مُحكَمةٍ عليها.

لكنَّ سؤالاً هاماً يُطرح هنا: ما الأصل المستند عليه في اعتبار وجود الله أو تحدُّث الله أموراً «غير مألوفة» و«غربيَّةً وعجيبةً»؟ يبدو أنَّ ما يريدون بالآمور «غير المألوفة» و«العجبية والغريبة» هو الظواهر التي يستحيل حدوثها وجودها، أو ينعدم احتمال حدوثها وجودها. فمثلاً: ظهور «السيارة الطائرة» ليس «محالاً» من الناحية المنطقية والميتافيزيقية، لكنَّ مما يتوفَّر من معلومات عن الطبيعة وتقنية

صناعة السيارات احتمال ظهورها ضئيل جداً. إذن «استحالة وجود هذه الظاهرة تجد معناها في إطار خلفية معرفية خاصة». فقد تكون «السيارة الطائرة» جزءاً من الحياة اليومية لمن يعيشون في القرن الثامن والعشرين، وإن أدعى أحد ما ادعاه صاحبي لا يكون مدعاه «غير مألف» و«عجبياً وغريباً».

على هذا الأساس، اعتبار وجود الله وكلام الله أموراً غير مألفة وعجيبة وغريبة مبرر في إطار خلفية فكرية خاصة. لكن ما هي تلك الخلفية؟ ومن يمتلكها؟ يبدو أن الاعتقاد بوجود الله وحديث الله يعدان «غير مألفين» و«عجبين» و«غريبين» لما تقتضيه الخلفية المعرفية لدى الطبيعيين. إن رؤية هؤلاء تتطرق ابتداءً من افتراض عدم وجود الله، ويدعوه أن يكون الحديث عن الله، وحديث الله، «غير مألف» و«عجبياً وغريباً» بالنسبة لرؤيتها ليس فيها مكان الله.

ل لكن لماذا يجب أن يُلزم المؤمنون أنفسهم برؤية غير المؤمنين؟ لم تتمتع رؤية الطبيعيين بالقبول لدى المؤمنين، ويجعلونها معياراً لتقييم معتقداتهم؟ فبدعوه أن افتراض وجود الله، وحديث الله، إن لم يكن مستحيلاً بناءً على رؤية الطبيعيين غير المؤمنين، فهو غير محتمل، ولذلك يعدونه أمراً «غير مألف» و«عجبياً وغريباً». لكن هذا الافتراض بناءً على رؤية المؤمنين الدينية ليس ممكناً فحسب، بل متوقع ومألف. لم يترك المؤمنون خلفيّتهم المعرفية ليفسحوا المجال أمام الخلفية المعرفية للأنداد، ويقيّمون معتقداتهم بالمعايير الضيقة التي يقدمها هؤلاء؟ إن غير المؤمن الذي يجد الاعتقاد بالله أمراً «غير مألف» و«عجبياً وغريباً» قد وقع في المصادرات على المطلوب، أي افترض عدم وجود الله (أو استحالة وجوده) في مقدمات استدلاله (بمقتضى خلفيته المعرفية الطبيعية)، ثم يأتي به كنتيجة تلك المقدمات. إذن، من منظور الفرد غير المؤمن، وبناءً على علمه وتجرّبه، افتراض وجود الله أو حديث الله ضربٌ من المحال، ولذلك هو «غير مألف».

ل لكن المهم في الأمر هو موقف المؤمنين، لماذا يجب أن يعتبروا رأي هؤلاء ملزماً لهم في معتقداتهم؟ لنأخذ بمثالاً لإيضاح الأمر: نفترض أن هاتف منزلي يرن. هذه المرة يجيب صديقي علي على الهاتف. لم يتحدث عليَّ من قبل مع أمي، ولذلك حين تقول

أمي: «السيد علي، سلام عليكم، أنا أمّ آرش» لم يتمكّن من التعرف على صوت أمي بمجرد سماعه. لكنّ ما علاقتي بعدم مقدرة عليّ على التعرُّف على صوت أمي بمجرد سماعه؟ فعليّ لا يعرف أمي، لذلك ليس لديه تجربة مسبقة؛ ليتمكن من التعرُّف على صوت أمي مباشرة. وبالطبع هو يتمتع بـ«القدرة» على التعرُّف، لكنّ لا يمتلك «مؤهلاته» اللازمية في عالم الواقع. لكنّ عدم توفر المؤهلات لدى عليّ في التعرُّف على صوت أمي مباشرة لا يعني أن تعرُّفي على صوت أمي مباشرة، واعتقادي بأنّي «أتكلّم مع أمي» بمجرد سماع صوتها، غير مقبول عقلاً؛ لأنّ عليّ لا يمتلك المؤهلات اللازمية للتعرُّف على صوتها مباشرة.

ولنفترض الآن أن عليّاً يعلم بوفاة أمّه العام الماضي. ويرى هاتف منزله صباح اليوم، ويقول أحدهم: «سلام عليك عزيزي عليّ، أنا أمّك». في هذه الحالة كيف لعليّ أن يتلقّى هذا الاتصال؟ فلنفترض بأنه يذكر جنازة أمّه وموتها جيداً، وكان قد صور كل المرايس، وأمه متوفية، والموتى لا يتصلون بأحد! ثم يأتيه صوت امرأة، كصوت أمّه، وتعرّف نفسها بأنّها أمّه، في هذه الحالة أول ما يخطر ببال عليّ هو أنه من المحال أن أكون أتحدث إلى أمي». إن اعتقاده هذا، في هذه الظروف، «مبنيٌ على التجربة»، أي إنه لا يستنتج هذا الاعتقاد من مقدمات، بل بمجرد سماع الصوت يظهر لديه اعتقاد بأن أمر «حديسي مع أمي الآن» أمرٌ كاذب. إذن، للخلفية المعرفية لدى الفرد دورٌ مؤثّر في صياغة معتقداته «المبنية على التجربة». وعلى هذا الأساس، إذا كان الاعتقاد بوجود الله كاذباً فإنَّ ادعاء وجود الله، أو كلام الله، مرفوضٌ وأمرٌ «غير مألوف». لكنّ إنْ كان الاعتقاد بوجود الله صادقاً فإنَّ من المرجح أن يكون هناك طرقاً لمعرفته أودعها في الإنسان، وسبلًّا للاتصال به. فإنَّ كان الله موجوداً فتجربة معرفته ليست ظاهرة «غير مألوفة» أو «مرفوضة» بتاتاً. وللمؤمنين أن يعدوا جزءاً من معتقداتهم عن الله «مبنية على التجربة»، ومقبولة عقلاً. إذن، لا يمكن للملحدين أن يطالبوا بشبكة دلالية لمعتقدات المسلمين «المبنية على التجربة»، بحجّة أنها «غير مألوفة» و«عجيبة وغريبة»، ويشكّون بذلك بقيميتها العقلية، إلا إنْ أثبتوا مسبقاً أن الاعتقاد بوجود الله أمرٌ كاذب (أو محالٌ على أقل تقدير)<sup>(١٤)</sup>.

## الاعتقاد أو التصديق المبني على القرائن الخبرية —

ليست جميع معتقدات المسلمين من نوع المعتقدات «المبنية على التجربة». فكثير من المعتقدات الدينية «مبنيّة على التصديق»، أي استنحوها من معتقداتهم الأخرى. وبتعبير آخر: تصديق هذه المعتقدات يبني على القرائن، أو بعبير أدق: القرائن الخبرية. والمراد بالقرينة هنا خبرٌ لو افترضنا صدقه يكون تصديق خبر آخر في ضوئه مقبولاً عقلاً، أو يتبع حجة على صدق الخبر الثاني أو رجحانه.

ويمكن تصنيف القرائن المتعلقة بالمعتقدات الدينية في نوعين: القرائن العامة أو الخارجية عن نطاق الدين؛ والقرائن الخاصة أو المثبتة من داخل نطاق الدين.

ويراد بـ«القرينة العامة» لأمير ديني ما خبرٌ يحتلّ موقع القرينة بعيداً عن المعتقدات ومصادر التوثيق الدينية، أي (أ) يمكن تصديق هذا الخبر (أو القرينة) دون الاستناد إلى المعتقدات ومصادر التوثيق الدينية؛ و(ب) إن تم تصدق هذا الخبر (أو القرينة) يكون الإذعان بصدق الخبر الديني ذي الصلة به «مقبولاً عقلاً»، أو يتبع حجة لتصديقه أو رجحان صدقه. فمثلاً: يبني كثيرون من المؤمنين المتعاقدين اعتقادهم بوجود الله على براهين فلسفية (إذا افترضنا ثبوت مصادقيتها) لا تتبع في إثبات مصادقيتها المعتقدات الدينية ومصادر توثيقها. ويمكن اعتبار هذا النوع من البراهين مصاديق لـ«القرائن العامة». إذن، «القرينة العامة» فاعلةٌ كقرينة لدى المؤمنين وغير المؤمنين.

لكنَّ «القرينة الخاصة» لخبر ديني ما هي خبرٌ يثبت مصادقيته على أساس المعتقدات الدينية ومصادر التوثيق الدينية فحسب، أي (أ) صدق ذلك الخبر (أو القرينة) تثبته المعتقدات الدينية ومصادر التوثيق الدينية؛ و(ب) إذا افترضنا صدق ذلك الخبر (أو القرينة) يكون قبول الخبر الديني ذي الصلة به «مقبولاً عقلاً». إذن، «القرينة الخاصة» لها فاعلية القرينة لدى المؤمنين فحسب، وتبرر قبول الأخبار الدينية من منظور ديني، وداخل جماعة المسلمين فقط.

وفي هذا السياق ينبغي حمل العبارة: «مقبول عقلاً» على معنىٍ خاصٍ، وهو أن يتلقى فردٌ من منظور ديني «دليلًا» على صدق خبر ديني ذي صلة به، أو رجحان صدقه. فمثلاً: إذا سأله مسلم: هل الصوم واجب؟ تكون آية من القرآن تتحدث عن وجوب

الصوم على المسلمين «دليلًا» و«قرينةً» له (يعنى «القرينة الخاصة»)، بينما عليه اعتقاده بوجوب الصوم. في مثل هذه الحالة لأية القرآن فاعلية القرينة فقط للMuslimين الذين يعتقدون بحجية القرآن في مقام التشريع، ويمكنها أن تكون «دليلًا» لهم للتصديق بوجوب الصوم. لكن ليس لتلك الآية فاعلية القرينة لغير المسلم أو غير المؤمن. إذن ما له دور القرينة أو الدليل في تصديق معتقد (ديني) من منظور ديني لا يمتلك ضرورة ذلك الدور من منظور خارج إطار الدين.

وبالطبع تضططر «القرينة الخاصة أو الدينية» بدور مهم في موضوع «المعقولة» داخل نطاق الدين». وأسعى هنا للتدقيق في شأن هذا النوع من القرائن. تأخذ «القرينة الخاصة أو الدينية» طابعها الإلزامي والمحدد من حجية المصادر الدينية. فمثلاً: في الإسلام للقرآن وسنة النبي الصحيحه الحجية الدينية، أي إذا تبين أن الخبر (أ) ورد من القرآن أو السنة الصحيحة فيكون له بذلك دور الإلزام والقرينة الملزمة لدى المسلمين. فإنما أن يجعل الاعتقاد بالخبر أمراً مقبولاً ومسلماً به، أو على أقل تقدير يدعمه ويدفع باتجاه تصديقه.

من المفيد هنا أن ندقق في طابع الإلزام في «القرائن الخاصة أو الدينية». من أين لهذه القرائن طابع الإلزام؟ وبعبارة أخرى: لم يحد المتدلين هذه القرائن «دليلًا» على صدق معتقد ما، أو روحان صدقه؟

يبعد أن طابع الإلزام في هذه القرائن يأتي من إرجاعها إلى الله. فمثلاً: يفترض أن مضمون القرآن والسنة الصحيحة يكشف عن حكم الله أو رأيه بشكل مباشر أو غير مباشر، وبما أن المسلم المؤمن اتخذ أمر الله وحكمه أساساً لحياته الدينية ابتداءً إذن الأحكام والأراء المأخوذة عن القرآن والسنة الصحيحة حجّة مقبولة لديه.

لكن يحتاج هذا الادعاء إلى مزيد من التدقيق: يبدو أن فكر المسلم وحياته الدينية (بما أنه مسلم) ينتظمان على أساس عدة افتراضات مهمة:

(١) يوجد رب قدير، خبير، ومصدر للخير.

(٢) الإنسان ملزم باتباع إرادة هذا رب وحكمه.

(٣) إرادة هذا رب وحكمه قد انعكسا في كلامه (القرآن) والسنة

الصحيحة لنبيه، بشكل مباشر أو غير مباشر.

من يتقبل العبارات الماضية لا بد أن يؤمن بحجية كلام الله وأحكامه الواردة في القرآن والستة الصحيحة. وإن تبين أن الخبر (أ) في نص القرآن أو السنة النبوية الصحيحة يدعم الاعتقاد بالخبر (ب) يكون لديه قرينة أو دليل ملزم لتصديق الخبر (ب) أو رجحان صدقه.

ل لكن من الناحية الإبستمولوجية الأخبار المذكورة من (١) إلى (٢)، ليست في نفس المستوى؛ فالخبر (١) خبر ميتافيزيقي، والاعتقاد بصدقه (مع افتراض وجود رب كذلك) مقبولًا . ولو ابتدأ . على أساس الإدراك (التجربة الدينية) أو الاستدلال (براهمين إثبات وجود الله). إنْ كان الله موجوداً، وفيه كلّ كمال، فأيّ حكم وأمر من قبيله يحتلّ مكانة خاصة، أي يُعدّ عين الصدق والخير.

ل لكن حتى إذا اعتبرنا «أمر» الله عين الصدق والخير لا يعني ذلك أن اتباع أمر الله وإرادته «الازم»، أي إن أمر الله: لمجرد كونه صادرًا عنه، وبما أنه (كما افترضنا) عين الصدق والخير، ليس له شأن الإلزام والتکليف. ففي الحقيقة ما يعطي «أمر الله» طابع الإلزام هو تصديق الخبر (٢)، الذي لا يستخرج منطقاً من الخبر (١)، أي من الممكن أن يؤمن أحدّ بوجود الله القدير والخير ومنبع الخير، لكنّ لا يجد نفسه ملزماً بأوامره. فمن هذا الخبر: (أ) الله موجود، وهو قادر وخير ومنبع للخير، لا يمكن من حيث المنطق استنتاج أن (ب) أوامر الله القدير والخير ومنبع الخير ملزمة.

ومن ناحية أخرى واضح أن ليس بالإمكان الإذعان بضرورة اتباع أمر الله على أساس حجية أمره. فتصديق أمر الله على أساس أنه صادر من الله دُور باطل. وإن لم يعتقد أحدّ بأنه ملزم باتباع أحكام الله لا يمكن إزالته بها. إذن، يكون لأمر الله (أو اختصاراً: ما ورد في نص القرآن والستة الصحيحة) شأن القرينة والدليل الملزم إذا ما كان الفرد يعتقد بالخبر (٢) مسبقاً، ودون الاستناد إلى مصادر الحجية الدينية.

وبعبارة أخرى: ما يضفي على «أمر الله» طابع التکليف والإلزام ليس كونه صادرًا من الله، بل الإذعان الحرّ من قبل الإنسان لأمر الله. ولذلك خاصة، لا حجية لأمر الله لمن لا يقبل الخبر (٢)، ولا يمكن اعتباره قرينة أو دليلاً لتصديق خبر ما أو

رجحان صدقه. إذن «القرينة الخاصة أو الدينية» تجد أثراً لها بعد أن يجتاز الفرد مرحلة «التسليم» والإذعان، ولها شأن الحجة والدليل فقط في دائرة منْ تخطوا هذه المرحلة، والتحقوا بمجتمع المتدينين.

إذن، يرقى الخبر (١) بأمر الله إلى مكانته المرموقة.

ويدل الخبر (ب) على مقام التوجيه والتکلیف الملزم لأمر الله.

أما الخبر (٢) فينتقل بحجية أمر الله، بعد مرحلة الإذعان و«التسليم»، إلى نصوص ومصادر تاريخية خاصة، كالقرآن والسنّة الصحيحة، أي يلبس أمر الله في مقام الإلزام والتکلیف الملزم لباس التاريخ، ويربطه بمصادر وأحداث خاصة (وهي هنا القرآن والسنّة الصحيحة). وبمجرد أن يحصل هذا الاقتران يصبح مضمون القرآن والسنّة الصحيحة للمسلم (بما أنه مسلم) «قرينة خاصة دينية»، ويكون بذلك أساساً ودليلأً لتصديق اعتقاد محدد أو رجحانه على معتقدات أخرى.

لكنْ ما هو الدليل في تصديق الخبر (٢)؟ كيف يمكن لفرد ما اعتبار نصٌّ تاريخي خاصٌ (كالقرآن) معتبراً عن أمر الله وحكمه؟ ما هو الأساس الإستيمولوجي في هذا التصديق؟

فيرأي إن أهم أساس إستيمولوجي في هذا الموضوع هو حجية «النقل» أو شهادة الراوي (الصادق). إن ثبت هذا الادعاء فحجية «النقل» أو شهادة الراوي (الصادق) شرط لازم لظهور «قرينة خاصة أو دينية» (في صورته العينية والتاريخية).

وبعبارة أخرى: شهادة الراوي (الصادق) . مثلاً: شخص النبي . تنتهي بنا في ظروف خاصة إلى المعرفة أو الاعتقاد المقبول (مثلاً) بأن القرآن كلام الله. وعلى هذا الأساس يصبح لما يأتي به هذا النص (أي القرآن) دور القرينة (الخاصة) أو الدليل الملزم لدى المسلم.

لكنْ هل يمكن أساساً أن يصبح «النقل» أو شهادة الراوي (الصادق) دليلاً على تصديق اعتقاد معين (كاعتبار القرآن كلام الله) من ناحية إستيمولوجية؟ من المفيد ابتداءً مناقشة الدور المعرفي لـ «النقل» أو «شهادة الراوي» بشكل عامٍ وخارج الفضاء الديني. فهل يُعد النقل قرينةً معتبرةً لتصديق معتقد ما أو رجحانه، من

## المظور الإستمولوجي؟

المراد هنا بـ«النقل» هو أن يسعى شخص (الراوي) - وإن ظاهراً - إلى أن ينقل للأخر (المتلقى) معرفة في شكل خبر. إذن، يتشكل «النقل» من أربعة عناصر أساسية، هي: (١) الناقل أو الراوي، أي من رأى حدثاً ما مباشرةً، ويخبر عنه، أو سمع خبراً من أحد وينقله بنوره إلى آخر؛ (٢) المقال، أي محتوى الخبر أو المعلومة التي من المفترض أن ينقلها الناقل؛ (٣) المتلقى أو مستمع الخبر، أي من يتلقى شهادة الناقل؛ (٤) الأرضية أو الخلفية المعرفية في انتقال المعلومات، أي الخلفية المعرفية التي ينقل الراوي الخبر إلى المتلقى في إطارها.

فالسؤال الأساس هو: هل شهادة الراوي أو ناقل الخبر تُعدّ قرينةً أو دليلاً مقبولاً للمتلقى أو المستمع، في تصديق محتوى ذلك الخبر أو رجحانه؟ هل يَسْعَى تصدق خبر ما بمجرد سماحة من الشخص (١)؟ وهل يكون اعتقادي به مقبولاً، لأنّه في منظومة معتقداتي؟

ولتسهيل المناقشة نحدّد البحث في سلسلة الروايات التي تحوي عنصرين فحسب: متحدث أو راوٍ، ومستمع أو متلقٍ. لنفترض أني أسأل عابراً في الطريق عن الوقت، ويحيبني: «الساعة الثالثة وعشرون دقيقة مساء». في هذه الحالة بمجرد أن يخبرني العابر يظهر لدى اعتقادٍ بأن «الساعة الثالثة وعشرون دقيقة مساء». فهل اعتقادي هذا مقبولٌ عقلاً؟ يبدو في «الظروف الاعتيادية» أن الجواب إيجابي. لكن ما المراد بـ«الظروف الاعتيادية»؟ في «الظروف الاعتيادية» نفترض (مثلاً) أن الصدق هو القاعدة، وليس استثناءً، أي إن غالبية الناس صادقوه في غالبية الأمور، ولذلك هم جديرون بالاعتماد عموماً. كما أن الراوي يتمتع بمعرفة كافية عن الخبر الذي ينقله، والمستمع أو المتلقى في وضعيّة يمكنه تلقي الخبر بشكلٍ صحيح، كأن يتمتع بالقابلية الذهنية والفكريّة الضرورية لذلك، وتدعم منظومة معتقداته محتوى الخبر، وتنسجم معه. في المثال الأخير ليس لدى أي دليل لأنّ العابر يريد خداعي. كما يبدو أنه يتمكّن من قراءة الوقت بشكلٍ صحيح من ساعته اليدوية. أنا أيضاً في حالة طبيعية، فمثلاً: لا أستعمل أي مادة مخدرة، وسمعي بحالٍ جيدة، وجواب العابر ينسجم وسائر

معتقداتي، كأن يكون لدى علم مسبق بمرور عدة ساعات من الظهر. وبالطبع ليس بالضرورة أن يكون اعتقادي مستنداً من المعتقدات في خلفيتي الفكرية لذلك الأمر. فبمجرد أن سمعت جواب العابر ظهر لدى اعتقاد بأن «الساعة الثالثة وعشرين دقيقة مساء». وبالطبع لو راجعت خلفيتي الفكرية؛ لأي سبب كان، في وقت تلقي الجواب لوجدت الطرف «اعتيادياً». إذن، في هذه الظروف اعتقادي الذي ظهر على أساس شهادة ذلك العابر مقبولاً عقلاً. لكن إن توفرت (مثلاً) قرائن تشكيك بصدق العابر أو بصلاحيته، أو بقدرتني على التشخيص، أو التناقض بين معتقداتي وأدعاء العابر (كأن أعلم بأن الوقت صباح، وليس مساء)، تكون هناك أدلة مقبولة لاعتبار أن الظروف ليست «اعتيادية». وإن عُدَّت الظروف «غير اعتيادية» على المستمع أو متلقى النقل اعتماد معايير أكثر صلاحة في تصديق مضمون الخبر، كأن يتفحّص توفر الشروط الالزامية لتقبل ما نقله الراوي في الموضوع المعين؛ فإن تبيّن توفرها حينذاك يكون اعتقادي بمحظى ما نقله الراوي استنتاجياً، وليس تلقائياً. فقد تحققت ابتداء من صدقه مثلاً، ثم تقبلت ما نقله نتيجة لذلك.

يبدو أنه في «الظروف الاعتيادية» هناك أصلان مهمان في خلفيتي المعرفية يمكنني بناء عليهما اعتقادي المبني على نقل الراوي أو شهادته مقبولاً عقلاً<sup>(١٥)</sup>: الأول: «أصل الصدق أو الاعتماد». وعلى أساسه الناس صادقون وجديرون بالاعتماد، إلا إذا توفر دليل ينقض ذلك.

الثاني: «أصل بساطة التصديق». وعلى أساسه للمستمعين أو المتلقين قبول أخبار الرواية عقلاً، والاعتقاد بها، إلا إذا نقض دليل ذلك.

وعلى هذا الأساس يمكن صياغة الأصل الإبستمولوجي التالي (ولنسمه «أصل حجية النقل»):

أصل حجية النقل: يمكن للفرد (أ) الاعتقاد بالأمر (ج) بناء على شهادة الراوي (ب)، واعتقاده هذا مقبول عقلاً، فقط إن لم توفر قرينة غير قابلة للدحض، لتنقض ذلك.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن نقل الراوي الصادق أو شهادته ليسا مصدراً معرفة

جديدة بحد ذاتهما. فالدور الأساسي لما ينقله الرواية الموثوق أو شهادته «انتقال» المعرفة، وليس «إنتاجها». وبعبارة أخرى: ينبغي أن تحصل المعرفة على أساس آخر (كالإدراك الحسي أو الاستدلال العقلي)، ثم يأتي دور الرواية الموثوق لينقلها من شخص إلى آخر. من هذه الناحية يشبه النقل أو الشهادة «الذاكرة»، فالذاكرة بحد ذاتها ليست مصدراً لإنتاج المعرفة الجديدة، فدور الذاكرة هو «حفظ» المعرفة، لا «إنتاجها». فمثلاً: إن لم يعلم أحدُهم أمراً ما لا يمكن للذاكرة توفير المعرفة به لوحدها، لكن إن حصل على معرفة من خلال طرق أخرى، بعيداً عن الذاكرة (كالإدراك الحسي أو الاستدلال العقلي)، حينذاك يمكن للذاكرة تخزينها له وحفظها على مدى الزمن. فما دامت المعرفة محور الموضوع انعدام العلم بالأمر (أ) لدى المتحدث أو الرواية لا يتم العلم به لدى المستمع أو المتلقي في حال نقله الرواية أو شهد بها<sup>(١٦)</sup>.

لكن هل ما ينقله الرواية الأمين أو شهادته دليلاً مقبولاً لتصديق معتقد ما أو رجحانه، حتى إن لم يكن الرواية نفسه على دراية واعتقاد مقبول بمضمون الخبر؟ يكفي هنا توفر دليل لدى مستمع الخبر أو متلقيه على صدق الرواية وكونه ثقة، حينذاك يكون اعتقاد المتلقي المبني على نقل الرواية اعتقداً مقبولاً، وإن لم يتتوفر فيه عنصر المعرفة ضرورة. ولنفترض مثلاً أنني أسأل عابراً عن الوقت، فينظر إلى ساعته اليدوية، ويقول: «الساعة الثالثة وعشرون دقيقة مساء». لكن في الحقيقة ساعته اليدوية معطلة، وقد أطلعني على الوقت بناءً على حديثه. في هذه الحالة «لا علم» للعابر بالمعنى الدقيق للكلمة بأن الساعة الثالثة وعشرون دقيقة. إذن اعتقادي المبني على نقل العابر أو شهادته (أي اعتقادي بأن «الساعة الثالثة وعشرون دقيقة») ليس مصداقاً للمعرفة. لكن لنفترض أن لدى دليلاً يدفعني إلى الاعتقاد بأن غالبية العابرين في هذا الطريق جديرون بالثقة، وقد التقيت مرات عدّة بنفس هذا العابر وسألته عن الوقت، وكان جوابه دقيقاً. على هذا الأساس تفیدني شهادة ذلك العابر قرينة لتصديق أن «الساعة الثالثة وعشرون دقيقة مساء». وبالطبع ليس لهذا الاعتقاد في ظل الشروط المذكورة مصداقية المعرفة، لكنه مقبول، وإن كان كاذباً، أي حتى وإن لم تكن الساعة في ذلك

الوقت المحدد الثالثة وعشرين دقيقة. إذن، لستماع الخبر أو متنقليه اعتماده على أساس صدوره من الراوي، ويكون اعتقاده به مقبولاً، بشرط توفر دليل لديه على صدق الراوي، وأنه محل ثقة، ولا تبقى قرينة ناقضة لهذا الاعتقاد دون أن تُدحَّض. في هذه الحالة من الممكن أن لا يفيد هذا الاعتقاد المعرفة، لكنه (على الأقل ببداية) مقبول عقلاً<sup>(١٧)</sup>.

ولنفترض أن يأتيني صديق ويطلعني بأنه رأى بعينه سفينة فضائية في السماء وهو في الطريق، فهل يمكنني التوصل من قوله وشهادته إلى الاعتقاد بأن «هناك سفناً فضائية حقيقة»؟ وإذا توصلت إلى هذا الاعتقاد بناءً على شهادته فهل سيكون اعتقادي مقبولاً عقلاً؟ ولنفترض أني أعتقد بأن «العلم يطلغنا على عدم رؤية شيء باسم السفينة الفضائية في مجرة درب التبانة، ولذلك من المستبعد رؤية سفينة فضائية في سماء الكورة الأرضية». في هذه الحالة يتناقض محتوى الخبر الذي أتي به صديقي وإحدى العتقدات المقبولة في منظومة أفكاري، وقد يؤدي هذا التناقض إلى تردد في تصديق مضمون الخبر، أي قد تُعد الظروف «غير اعتيادية»؛ بسبب مضمون الخبر «غير المألوف». في هذه الحالة تصدق «وجود سفن فضائية» قد واجه ما ينفيه، وهو اكتشافات العلم الراهنة. إذن، في مثل هذه الحالة على التأكُّد من توفر الشروط الضرورية لتصديق شهادة صديقي قبل الأخذ بها.

ولنفترض الآن أني أعرف الراوي منذ سنين، وأعلم بأنه ذو أخلاق، وبغاية الصدق، ولم يطرأ أي تغيير غير مألوف في تصرفاته وشخصيته الفردية والاجتماعية، وأعلم أنه عالمٌ بارز في علوم الفضاء؛ ومن ناحية أخرى أعلم أن الاكتشافات العلمية الحديثة لا تنفي وجود سفينة فضائية، لكنها تستبعد احتمال وجودها في سماء الكورة الأرضية (وبعبارة أخرى: اكتشافات العلم الحديثة «قرينة ناقضة نافية» لادعاء الراوي، وليس «قرينة ناقضة معاكسة» له). كما أتيت على دراية بأن بعضَ من ذوي الخبرة قد أدعوا من قبل بأنهم رأوا سفينتين فضائيتين في سماء المدينة. في مثل هذه الظروف بالإمكان أن آخذ بأدعاء صديقي، وسوف يكون اعتقادي بوجود سفينة فضائية في سماء المدينة بناءً على شهادة ذلك الصديق مقبولاً، وإن ابتدأ.

كما نرى، إن حجية النقل تتبع إلى حد كبير شخصية الراوي؛ إذ يستمد الخبر قيمته من شخصية الراوي. فما ينقله الراوي أو شهادته يؤخذ بهما، وينتهيان إلى اعتقاد مقبول، إذا ما كان الراوي معروفاً بالصدق والأمانة (كأحد الشروط). فالصدق والأمانة يضمنان قيمة خبر الراوي، ويجعلان الاعتقاد بما يدعيه مقبولاً عقلاً. يمكننا الآن الرجوع إلى سؤالنا الأصلي: على أي أساس يمكن اعتبار نص تارخي محدد (كالقرآن) متضمناً لكلام الله وأمره؟ ما هو الأساس الإبستمولوجي في تصديق هذا الأمر؟

كما أشرتُ سابقاً، قد يكون أحد الأجوبة المقبولة هو حجية نقل الراوي الصادق أو شهادته. فلنفترض بأن هناك ربُّ، وقد دخل في علاقة حوارية (وَحْيٌ) مع إنسانٍ. في هذه الحالة هل توفر تجربة الإدراك لدى ذلك الإنسان أو النبي (في ظروف خاصة) له العلم بكلام الله معه (فهذا العلم بالنسبة للنبي نوعٌ من الاعتقاد «المبني على التجربة»). ولنفترض الآن أن هذا الإنسان ينقل تجربته ومضمونها إلى شخصٍ آخر، ويطلعه على أن مجموعة أخبار (أ) (وهي هنا القرآن) كلام ربٍ معه، فهل في مثل هذه الظروف يحق للمستمع قبول ادعاء صاحب التجربة؟ وهنا تلعب الخلفية المعرفية لتبادل النقل دوراً مهماً. يحدِر بنا بحث الموضوع في حالتين:

**الحالة الأولى:** «الظروف الاعتيادية». وأهم ما تمتاز به الخلفية المعرفية في «الظروف الاعتيادية» أن ظاهرة اتصال الإنسان بالإجراءات، ومنها: الله، تشكل جزءاً من المعتقدات السائدة بين المخاطبين. وبالإمكان في مثل هذه الحالة أن يسمع أحد ادعاء النبي، ولما لم يكن لديه دليلٌ على عدم صدق النبي وأمانته يصدق ما ادعاه النبي تلقائياً، دون استنتاج، أي بالنسبة لهذا الشخص يعمل الأصلان: «أصلة الصدق» و«أصلة سهولة التصديق». ولذلك بناء على أصل «حجية الوثوق بالنقل» يعتقد بأن القرآن كلام الله على أساس شهادة الراوي (أي شخص «النبي»)، ويكون اعتقاده هذا مقبولاً عقلاً، ما لم تكن هناك قرينةٌ ناقضة لم تُدْخَل.

**الحالة الثانية:** «الظروف غير الاعتيادية». و«الظروف غير الاعتيادية» حين يكون مضمون الخبر «غير مألوف»، ويشير «العجب والاستغراب». ففي سياق هذا البحث إذا

افترضنا بأن الظروف غير اعتيادية لا يمكن الانتهاء إلى الاعتقاد بأن «القرآن كلام الله» بطريقة تلقائية، دون استنتاج.

لكن في بعض الأحيان في «الظروف غير الاعتيادية» أيضاً يمكن للمخاطب الانتهاء إلى الاعتقاد بأن «القرآن كلام الله» (بطريقة الاستنتاج) على أساس شهادة الرواوى، ويكون اعتقاده مقبولاً عقلاً. فلنفترض مثلاً أن شخصاً يتوصل إلى أن محمدأً بغاية الصدق «الأمانة» على أساس تجربته الشخصية وبشهادة المجتمع، وهو من الناحية المعنوية إنسان حسّاس، ذو معرفة وتجربة بالسلوك المعنوي الفردي. ومن ناحية أخرى تكون لدى المستمع أدلة على أن اختبار وجود الله والاستماع إلى كلامه ظاهرة لا يتوقع حدوثها، لكنها ممكنة، وقد تكون له بعد ذاته تجارب المعنوية في حياته الخاصة. ويبدو في هذه الحالة أن نقل الرواوى الصادق أو شهادته (أي محمد الأمين) يصبح دليلاً لتصديق أو ترجيح الاعتقاد بأن «القرآن كلام الله».

وبعبارة أخرى: إن اعتقد أحداً بأن «القرآن كلام الله» بناءً على ما ينقل محمد أو يشهد عليه يكون اعتقاده مقبولاً عقلاً، ولو في بادئ الأمر (ما دام لم تظهر قرينة ناقضة لهذا الاعتقاد لم تُدْحَض).

وبالطبع إن لم يكن الرواوى على «علم» ودرأة بمحتوى ما ينقله (على سبيل المثال: يكون قد أخطأ في فهم تجربته، فأصبح مضمون ما نقله كاذباً) لا يفيد ما ينقله ويشهد به المعرفة، أي لا يمكن للمخاطب الحصول على معرفة بما يدعى عليه على أساس نقله أو شهادته. لكن حتى في هذه الحالة أيضاً الاعتقاد الذي ينشأ على أساس شهادة الرواوى في عقل المخاطب يكون مقبولاً عقلاً، إن توفر لدى المخاطب دليل على صدق الرواوى وأمانته.

إذن، بالنسبة للمتدينين، الذين يؤمنون بصدق النبي وأمانته، شهادته حجة مقبولة، ويمكن اعتبارها قرينة أو دليلاً داعماً لما يدعى عليه. في هذه الحالة شخصية النبي هي الداعم لرسالته. ولذلك إن قال النبي الصادق بأن «القرآن كلام الله»، واعتقد المؤمنون بأن «القرآن كلام الله»، يكون حينذاك اعتقادهم مقبولاً عقلاً على أساس هذه الشهادة.

ويصبح بذلك نصّ تارخي محدد مظهراً لـ**كلام الله وأحكامه** (بطريقة مقبولة عقلاً) بالنسبة إلى مجموعة من الناس، وتنقل بذلك حجية أمر الله وكلامه إلى ذلك النصّ التاريخي المحدد (أي القرآن) من منظور هؤلاء المؤمنين. في هذه الحالة يصبح مضمون نصّ تارخي محدد، أي القرآن، «قرينة خاصة دينية» تتمتع بالحجية لمجتمع متدين محدد، ويضطلع بدور مهمٍ في تصديق أو رجحان تعاليم الدين.

وبالطبع لا حجية لهذا النصّ بالنسبة إلى من لا يعتقد بوجوب اتباع إرادة الله وحكمه، أو لا يؤمن بصدق النبي وأمانته، ولا يتخد أولئك هذا النصّ قرينةً. لكن عدم حجية القرآن والستة الصحيحة لغير المسلمين والكافرين لا يدلّ إطلاقاً على عدم حجية هذه المصادر بالنسبة إلى المسلمين، أو عدم امتلاكها موقع القرينة، أو لزوم اتباع المسلمين **الكافر** في ذلك.

## ج. الحصيلة —

حصيلة البحث إلى هنا كما يلي:

❖ يصوغ المتدينون معتقداتهم الدينية بطرق مختلفة:

١. في بعض الأحيان تكون المعتقدات الدينية «مبنيّة على العمل»، أي تصاغ عملياً أو من خلال الممارسة. فعلى سبيل المثال: على الرغم من عدم توفر الأدلة والقرائن النظرية الكافية والقاطعة لتصديق المعتقد الديني، إلا أن المتدين يأخذ نفسه به، ويصدقه بقلبه، ويتحذّز منه منظوراً للنظر إلى العالم، وأساساً يبني عليه حياته الدينية، أملاً صدق ذلك المعتقد.

٢. في بعض الأحيان تكون المعتقدات الدينية «مبنيّة على التجربة»، أي تحصل نتيجة التجارب الخاصة (أو «القرائن غير الخبرية»).

٣. وأحياناً تكون المعتقدات الدينية «مبنيّة على الاعتقاد»، أي تبني على معتقدات الفرد (أو «القرائن الخبرية») الأخرى. وقد يكون لهذه القرائن الخبرية تصديق عام خارج إطار الدين («القرينة العامة»)، وقد تتحدد حجيتها داخل إطار الدين («القرينة الخاصة»).

- ◆ يير اضطلاع «القرائن الخاصة الدينية» بدور القرينة في نصّ دين محدّد على أساس الحجّية المعرفية لـ «النقل» أو «شهادة الراوي الصادق».
- ◆ إن المصادر والأسس الدينية الضالعة في ظهور المعتقدات الدينية، في ظروف محدّدة، تجعل تلك المعتقدات مقبولةً عقلاً، وإن ابتداءً على أقلّ تقدير، أي تتمتع المعتقدات الدينية الناتجة عن المصادر والأسس الدينية بالمعقولية داخل إطار الدين.
- ◆ تكفي المعقولة الدينية لـ (استمرار) التزام المتنبّين بمعتقداتهم الدينية، إذا لم تكن هناك قرينةٌ ناقضةٌ لتلك المعتقدات لم تُذْهَبْ (شرط المعقولة الدينية).
- ◆ بعبارة أخرى: تبني المعتقدات الدينية على أساس القرائن والمصادر داخل إطار الدين. وفي ظلّ ظروف محدّدة تكون مقبولةً عقلاً (أي تتمتع بالمعقولية داخل إطار الدين). وهذه المعقولة مقبولة إذا تمتعت هذه المعتقدات بالمعقولية الكامنة خارج إطار الدين، أي أن يتمكّن المؤمنون من دَخْض ما يثار لنقض معتقداتهم الدينية بشكلٍ مقبول، ويكون ردّهم مقنعاً للشهداء المثاليين المحايدين أو اللاّدرلين.
- ◆ إن تمكّن المؤمنون من دَخْض ما يثار لنقض معتقداتهم الدينية بشكلٍ مُرضٍ ومقبول سيُكون استمرارهم في التمسّك بمعتقداتهم مقبولاً عقلاً.
- ◆ وإن لم يتمكّن المؤمنون من دَخْض ما يُثار لنقض معتقداتهم الدينية بشكلٍ مُرضٍ ومقبول فإنما أن يكفوا عن التمسّك بمعتقداتهم بحكم العقل؛ أو أن يقدموا تفسيراً جديداً لمعتقداتهم لا تطاله يد ذلك النقض، إن أمكنهم ذلك (التوجّه المنسوب إلى ابن رشد).

- يتبع -

## المفهوم الشامل

(١) أودّ هنا شكر الصديق الفاضل السيد ياسر ميردامادي، الذي قرأ المقال بدقة قبل نشره، وأتحفني بأرائه القيمة.

(٢) من الممكن اعتبار نموذج إصلاح الفكر الديني لدى محمد مجتبه شبستري وعبد الكريم سروش مصاديق لـ «الإصلاح الحادثوي».

(٣) قد يُعد نموذج مواجهة الفكر الديني لدى السيد حسين نصر من مصاديق «النحو التقليدي» الراضخ للنقد. ومن المفيد أن أؤكد هنا بأنني استخدم تعبير «النحو التقليدي» في معنى مختلف عن «الإنسان التقليدي»؛ فإنني أجد أن الذي يتّخذ «النحو التقليدي» يتّجه إليه عالماً بالحداثة، أي إن منحاج نحو التقليد ضربٌ من التفاعل أو ردود الأفعال تجاه ما تقتضيه الحداثة، لكن «التقليدي»، يغوص في التراث بعيداً عن الحداثة، أي إنه لا يحمل أي تجاويف أو رد فعل أو تفاعل تجاه الحداثة. فبناء على ذلك من الممكن تصنّيف كثير من علماء المسلمين، كالشيخ صافي الكلبايكاني أو الشيخ وحيد الغراساني، كعلماء «تقليديين». لكن السيد حسين نصر عالم «ذو منحى تقليدي».

(٤) للتوضّع أكثر في هذا الموضوع راجع:

Van InWagen, Peter, The Problem of Evil, Oxford University Press, 2006. Lecture3.  
Pp. 37-55.

(٥) لمعرفة هذا الاختلاف راجع:

Pollock, John, Contemporary Theories of Knowledge, Rowman and Littlefield Publishers, 1986, 2nd edition.

Also, Plantinga, Alvin, Warranted Christian Belief, «The Nature of Defeaters», Oxford University press, 2000, pp. 358-365.

(٦) للاطلاع على بحث جيد حول إمكانية اجتماع هاتين العقلانيتين راجع:

Sudduth, Michael, «Reformed epistemology and Christian apologetics», Religious Studies 39, 299-321.

(٧) الشكل العام لغالطة الإثبات على أساس فقدان الدليل (Appeal to ignorance) هو تقريباً كما يلي: «ليس هناك دليل أو قرينة لإثبات الموضوع (أ)، إذن هذا الموضوع منفي ولا وجود له».

(٨) للتعرّف على «الدلائلية» في نطاق الفكر الديني، وأهم ما جاء من تقرير عليها، راجع مثلاً:

Plantinga, Alvin, "Reason and Belief in God", in Faith and Rationality: Reason and Belief in God, ed. By Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, University of Notre Dame Press, (first printed 1983) 2004, pp. 16-93.

(٩) لا يقع رفضة الدين فقط في فوضى خلط مراتب العقلانية، في بعض المتدينين أيضاً لا يلتقطون إلى الاختلاف بين مراتب العقلانية، ويجعلون من العقلانية القصوى ملائكةً لتقدير معتقداتهم الدينية. فإن لم تتوفر معتقداتهم الدينية على تلك المعايير يجدونها غير مقبولة عقلاً، ودون أي ضرورة عقلية) يتركونها أو يبعدون صياغتها جذرياً. فمثلاً: يقول كاتبٌ في نقد الاعتقاد بأن القرآن كلام الله: «لا يمكن إثبات أن القرآن كلام الله. فحسب فهمي لا يوجد سبيلٌ بشرى (عقلي - تجريبي) لإثبات أن القرآن كلام الله». ويقول في موضع آخر: «لكنْ ليس هناك ما يدلّ على أن القرآن كلام الله، وحسب فهمي لا يمكن أن يوجد يوماً مثل هكذا دليل». (أكبر گنجي، «إمكان وامتناع إثبات كلام الله».

٢٦/آذر/١٤٨٧، موقع راديو زمانه، (<http://zamaaneh.com/idea/2008/12/post444.html>). وبناء على هذه المقدمة: ليس هناك سبيل بشرى (عقلى - تجربى)، أي خارج نطاق الدين، لإثبات قضية دينية يستنتج بأن الاعتقاد بها غير مقبول عقلاً. فمن هذا المنظور تعاليم الدين مقبولة عقلاً فقط إذا وافقت شروط العقلانية القصوى، أو يعتقد بعضهم بأن معارف الدين تتبع تماماً المعارف المتأتية من خارج نطاق الدين، ومستلائكة لها (ويجب أن يكون كذلك)، أو يرون أن فهم القرآن على أساس لا يؤيدها منكرو الدين ليس بفهم. ويمكن اعتبار آراء بهذه مصاديق على خلط مراتب العقلانية من قبل المتبين.

(١٠) هذا النموذج من العقلانية يشبه من جوانب مهمّة الدور الذي جعله كثيراً من المتكلمين المسلمين من الأشاعرة، وفي مقدمتهم أبو حامد محمد الغزالى، للعقل في نطاق الدين (أو علم الكلام). فمثلاً: يرى الغزالى في المنقد من الضلال أن غاية علم الكلام هي حفظ معتقدات السنة وصونها من الشبهات التي يأتي بها أهل البَيْعَ. وبعبارة أخرى: كان يرى أن أهم دور للعقل (أو تجلّيه في علم الكلام) هو الدفاع عن ساحة الدين وصونها من الشبهات، من خلال تبيين التناقضات والالتباسات في موقف المخالفين في نقدمهم لتعاليم الدين؛ أو كما يقال اليوم، وورد في هذا المقال، واجب المتكلمين الجوهري هو نفي القرائن والأدلة الناقضة لتعاليم الدين. وقد كتب عن ذلك الغزالى في مواضع مختلفة، منها:

أبو حامد محمد بن محمد الغزالى، المنقد من الضلال والموصى إلى ذي العزة والجلال: ١٠، اعنى به: محمد إسماعيل حزین وشذى رائق عبدالله، نشر موقع الفلسفة الإسلامية.

لكنَّ النموذج الذي يطرحه هذا المقال أكثر إيجابية تجاه النقد الخارجى. فمثلاً: يعتمد أكثر على دور العقل في التمييز في نطاق التعاليم الدينية. ففي هذا النموذج، كما تبين، لا ينحصر دور العقل في الدفاع السلبي عن تعاليم الدين، بل يمكن للعقل، ولا بدّ له، أن يعمل كمصفاة على تمييز منظومة المعتقدات الدينية من التعاليم الكاذبة، وتشذيبها من تلك التعاليم، وأن يكون فعالاً في إصلاح إدراكتها من التعاليم الدينية وتهدئتها.

من بين الإستيمولوجيين الدينيين المعاصرين يؤيدُ ألفين بلانتينغا ونيكلاس ولترستورف هذا النموذج من العقلانية في نطاق الدين. فمثلاً: يرى ألفين بلانتينغا أن المعتقد المقبول أو warranted معتقد لا يبقى له قرينة ناقضة إلا ثُمَّت. ويسعى في كتابه Warranted Christian Belief أن يدافع عن معقولة المعتقدات الدينية ومقوليتها بنفيه ما ورد من النقد والنقض عليها. وللتعرُّف على هذا الفهم من المقبولة أو warrant، وإدخالها في نطاق معتقدات الدين، راجع:

Plantiga, Alvin, Warranted Christian Belief, Oxford University Press, 2000, pp. Ch. 11.  
Also, Plantinga, Alvin, «Reason and Belief in God», in Faith and Rationality: Reason and Belief in God, Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, (eds), University of Notre Dame Press, first printed 1986, pp. 16-93.

وللتعرُّف على آراء نيكلاس ولترستورف في هذا المجال راجع:

Wolterstorff, Nichols, «can belief in God be rational if it has no foundations?» in Faith

and Rationality: Reason and Belief in God, Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorf (eds), pp. 164-172.

أيضاً راجع:

Sudduth, Michael, «reformed epistemology and Christian apologetics».

(١١) ابن رشد، كتاب فصل المقال وقرر ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال: ٢٥، قدم له وعلق عليه: الدكتور أببر نصري نادر، ط٢، دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، بيروت، لبنان.

(١٢) للتعرف على الاختلاف بين الاعتقاد (Belief) والقبول (acceptance) راجع المقال التالي: Alston, William P., «Belief, Acceptance, and Religious Faith», in Jordan and HowardSynder (eds.), Faith and Rationality, Rowman and Littlefield Publishers, 1996, ch. 1, pp. 3-12.

أيضاً راجع:

Audi, Robert, «Faith, Belief, and Rationality» Philosophical Perspective. Vol. 5, Philosophy of Religion (1991), pp. 213-239.

Audi, Robert, «Belief, faith, and acceptance», International Journal Philosophy of Religion (2008) 63: 87-102.

وللتعرف على نقد موقف آلستون في هذا الخصوص راجع:

Vahid, Hamid, «Alston on Belief and Acceptance in Religious Faith», The Heythrop Journal, (2009), pp. 23-30.

(١٣) للاطلاع الأدق على الشروط التي تجعل المعتقدات البنية على التجربة مقبولة وموثقة (warranted) راجع:

Plantinga, Alvin, Warrant and Proper Function, Oxford University Press, 1993, Ch. 1, pp. 3-21.

(١٤) للتعرف على بحث جيد عن المعتقدات البنية على التجربة وقيمتها العقلية راجع:

Clark, David, «Faith and foundationalism», in The Rationality of Theism, Paul Copan and Paul K. Moser (eds.), Routledge, 2003, Ch. 2, pp. 35-54.

Also:

Alston, Wiliam P., «Religious Experience and Religious Belief», Nous 16 (1982).

Plantinga, Alvin, «Is Belief in God Properly Basic?», Nous XV (1981).

Pargetter, Robert, «Experience, Proper Basicity, and Belief in God», Philosophy of Religion 27 (1990).

(١٥) في ما يخص هذين الأصلين راجع:

Reid, Thomas, Inquiry and Essays, R. Beanblossom and K. Lehrer (eds.), Indianapolish: Hackett, 1938, pp. 94-95.

(١٦) راجع مثلاً في هذا الخصوص:

Plantinga, Alvin, *Warrant and Proper Function*, Oxford University Press, 1933, pp. 83-86.

كذلك:

Audi, Robert, «Testimony, Credulity, and Veracity», in *Epistemology of Testimony*, Jennifer Lackey and Ernest Sosa (eds.), Oxford University Press, 2006, pp. 25-49, see esp. pp. 28-31.

(١٧) في ما يخص الاختلاف بين دَوْر النقل أو الشهادة في انتقال المعرفة (knowledge) والارشاد (justification) راجع:

Plantinga, Alvin, *Warrant and Proper Function*, pp. 86-87.

كذلك:

Audi, Robert, «Testimony, Credulity, and Veracity», pp. 31-32, and also:

Audi, Robert, *Epistemology: A contemporary introduction to the theory of knowledge*, Routledge, 1999, ch. 5, pp. 135-137.

# الشهيد الأول وقضية استشهاده

## بين الحدث والواقع

د. محمد كاظم رحمتي<sup>(\*)</sup>

ترجمة: د. نظيرة غالب

رغم مرور ما يقارب من سبعة قرون على شهادة شمس الدين محمد بن المكي الجرجاني العاملي (٧٨٦هـ)، المعروف بالشهيد الأول، إلا أن الإبهام والتناقض لا زال يكتف التقريرات التي طرحت حول أسباب هذه الشهادة، وكيفيتها؛ فشح المصادر والمعلومات حول مجريات هذه القضية دفع بالمحققين إلى إعمال الحدس والتخمين انطلاقاً من تحليل بعض آرائه الفقهية، وتحميلها في معظم التقارير فوق ما تطبق. في هذا المقال سنحاول إعادة قراءة هذه البيانات والتقريرات، وإعطاء تحليل آخر لأسباب شهادة الشهيد الأول، وفق معطيات جديدة.

### مقدمة حول معضلات البحث في قضية استشهاد الشهيد الأول —

من المعضلات التي تواجه البحث في تاريخ التشيع مسألة قلة المصادر، بل ما يزيد الأمر صعوبة تناقض المعلومات والتقريرات، بحيث تكون مستعصية عن الجمع حول الحوادث التاريخية التي تم تدوينها في القرون التي آتت بعدها. وربما؛ ولغرض إضفاء نوع من المقنولية على تلك التقارير، تم إضافة عناصر أخرى لها<sup>(١)</sup>. ومسألة شهادة الشهيد الأول نموذج بارز لهذه المعضلة في تاريخ التشيع. بل إن ما زاد من تعقيد

(\*) باحث متخصص في التراث والدراسات القرآنية والحديثية والتاريخية.

الأمر هو محاولة بعض التقريرات التي تمت لهذه القضية في العقود القليلة الأخيرة، والتي سعّت إلى إلباس هذه القضية لبوساً سياسياً، ومحاولة قراءتها ضمن التجاذبات السياسية، وكان الإصرار على القراءة السياسية لكثير من الحوادث المشابهة في تاريخ التشيع. وبناءً على هذه القراءة تم طرح عدة نظريات حول حادثة استشهاد الشهيد الأول. في دائرة الفقه السياسي تم الحديث عن دور سياسي متميّز للشهيد الأول، كان الادعاء فيه قائماً على أساس أن الشهيد الأول كان له تفسير خاص لمفهوم «نائب الإمام»، وأشار فيه إلى الشهيد الأول بأنه أول فقيه شيعي تناول مفهوم «نائب الإمام» في مفهومه العام، عدا المفهوم الخاص الذي له استعمالات في الفقه الشيعي، وأنه فسره بحيث يساوق في كلياته مفهوم «الفقيه الجامع للشراطط» (المدعى الأول). وفي استكمال الاستدلال على المدعى المتقدم تُسبّب إلى الشهيد الأول مساعٍ أخرى وتفسيرات أخرى؛ ففي مسألة التصرّف في الحقوق الشرعية، من خمس وزكاة ونحوهما، طرحت نظريات بحيث يفهم منها أن الشهيد أرادها معيناً له في تحقيق أهدافه السياسية. والواقع أنه تسبّب إلى الشهيد الأول نظريات ادعى فيها بأنه أول فقيه شيعي ادعى أن للفقيه التصرّف في الحقوق الشرعية في زمان الغيبة الصغرى. وفي استكمال المعطيات، حيث لا بدّ من أرضية اجتماعية خاصة تثبت تحركات الشهيد الأول وفعاليته، وضمن هذه التحقيقات تُسبّب إلى الشهيد الأول فعاليات علمية على مستوى منطقة جرّين، هذه الفعاليات التي تشمل التدريس والعمل على إيجاد مشروع حوزة شيعية في جبل عامل، وبالتحديد في جرّين، مسقط رأسه (المدعى الثاني). وكان غياب معلومات كافية حول حياة الشهيد الأول بمثابة الأرضية المناسبة في إيجاد هذه النظرية الأخيرة. نعم، كما سنبين في هذا البحث، ليس هناك ترجمة تامة ودقيقة للشهيد الأول، لكن بعض المعلومات الدقيقة المترفرقة تبين بصرامةً أن الشهيد الأول قضى قسماً عظيماً من حياته بمدينةحلة، ولم يغادرها إلاّ بعد وفاة كبار مشايخها وعظام علمائها إلى الشام، ويتوقع أن يكون أقام في مدينة دمشق، التي كانت قريبة من منطقة حلب، التي كانت تُعدّ فعلاً واحدة من الحواضر الشيعية المهمة والكبيرة في تلك الفترة من عمر الزمن.

في هذا البحث سنحاول إعادة تحليل البيانات والتقارير المداولة بخصوص حادثة استشهاد الشهيد الأول، وبعدها ننتقل إلى التحقيق في الادعاءات المطروحة، انطلاقاً من بعض التقريرات والأخبار الجديدة. وفي الختام ننتقل إلى مناقشة آخر ما ورد حول هذه الحادثة، والبحث في خصوص ما تسبّب إليه من فعاليات علمية واجتماعية في منطقة جرَّين، انطلاقاً من دراسة ترجمته، وفق المعلومات التي لم يسلط الضوء عليها قبل هذا، بمعنى وضع آثاره العلمية موضع البحث والتحقيق باعتبارها مصدراً يكشف عن تصريحاته ونظرياته.

### **التقارير المداولة حول حادثة استشهاد الشهيد الأول —**

بشكلٍ عام هناك أربع روایات حول شهادة الشهيد الأول.

أحد هذه الروایات ما كتبه المؤرخون السنة، والتي تقسم بدورها إلى: رواية ابن الجوزي (٤٢٣هـ)؛ ورواية الطاهر بن حبيب (٤٠٨هـ)، ورواية البعض ومن قام بالتألیق بين الروایتين الأخيرتين، أو اكتفى بذكر واحدة منها.

تقرير الجوزي، على رغم صغر حجمه، يشكل مادةً دسمة باللحاظ المعلوماتي. فقد كان للجوزي صحبة قديمة مع الشهيد الأول، ورغم أن الشهيد الأول كان قد نفسه له على أنه شافعي، إلا أن الجوزي ما فتئ يعرفه بأنه شيخ الشيعة والعالم المجتهد في المذهب الإمامي، وتتابع في عرض معلومات مكثفة عن دراساته العلمية ومستواه العلمي العالي. وفي إشارة لشهادته، ومن دون أي تفصيل، اكتفى الجوزي بالقول: «...صحبني مدةً مددة، فلم أسمع منه ما يخالف السنة؛ ولكن قامت عليه البينةُ بآرائه، فعقد له مجلس بدمشق...، فحكم بإراقة دمه، فضررت عنقه تحت القلعة بدمشق، وكنتُ إذ ذاك بمصر، وأمره إلى الله تعالى»<sup>(٢)</sup>.

فالجوزي كما أخبر بنفسه لم يكن حاضراً في دمشق في الفترة التي استشهد فيها الشهيد الأول، وما نقله من أخبار عن سبب شهادته إنما سمعه من آخرين لم يصرّح بشيء عن هويتهم. ذكر الجوزي أنه قد أقيمت البينةُ على الشهيد الأول، والتي حكم على إثرها بالإعدام، لكن ما نوع هذه البينة؟ ومنْ أقامها؟ كلها نقاط لم

يفصل فيها الجزري. كلّ ما فهمناه من كلامه أن هناك مجموعة قامَتْ بإلقاء شواهد وأدلة ضد الشهيد الأول حكم عليه بموجبها بالقتل.

التقرير الثاني المؤرخِي أهل السنة، والذي كان أساساً للتقارير الأخرى التي أتتُ بعده، هو تقرير طاهر بن حبيب(٨٠٨هـ)، ضمنه كتابه تكملة درة الأسلام(٣)، وتمّ بعد ذلك تكرار نفس هذا التقرير من طرف باقي مؤرخِي أهل السنة، ملتفين إليه بعض التهم الأخرى؛ محاولة منهم لإضفاء الشرعية على إعدام الشهيد الأول، ولتبهئة ذمة القائمين بذلك(٤). ابن حبيب قبل أن يخوض في شرح مجريات وملابسات حادثة إعدام الشهيد الأول أسلَّب في ذكر فهرست كامل لعوائق النصيحة، يسعى من وراء ذلك إلى نسبة الشهيد الأول إلى نصيري الشام، وأقدم بعد ذلك على القول: إن الشهيد الأول كان يعتقد ببعض معتقدات تلك الفرقة(٥).

التقرير الثالث لابن القاضي شهبة(٥١٥هـ) استند في قسم منه إلى تصريحات وتقريرات الجزري، لكنه أضاف إليه نقاطاً أخرى، يتضح من خلالها أنه على الظاهر كان شاهداً عيان على حادثة استشهاد الشهيد الأول، أو أنه أخذها من مصادر أخرى مرتبطة بشكل مباشر بالقضية. وفي ختام تقريره أتى على ذكر اسم أحمد بن جحبي بن موسى الحسبياني الدمشقي(٦١٦هـ)، والذي يبدو أنه نقل عن كتابه(٦). يشتمل تقرير ابن شهبة على بعض الموارد الجديدة، فقد كتب حول الشهيد الأول قائلاً: «وأثبتت في حقه محضر عند قاضي بيروت يتضمن رفضه، وإطلاقه في عائشة وأبيها وعمر... عبارات منكرة، بل مكفرة، على ما أفتى به جماعة من الشافعية والحنفية وغيرهم...».

لم يفصل في هذه العبارات حول نصّ المحضر الذي قدم لقاضي بيروت، لكن كشف أن نصّ المحضر قد تم تأليفه في بيروت، ومن ثمّ حمل بواسطة مجموعة إلى دمشق، حيث كان يقيم الشهيد الأول، وبموجبه تم اعتقال الشهيد الأول لمدة، وفي الأخير تم إعدامه. هذه النقطة لها أهمية خاصة، وسنعود إلى مناقشتها لاحقاً(٧).

القسم الرابع من تلك التقاريرات حول شهادة الشهيد الأول ما كتب في تراجم الشيعة، والقائم أساساً على تقاريرات الفاضل المقداد المسيوري(٨٢٦هـ)(٨). نقل الحرّ

العاملي تقرير الفاضل المقداد بصورة خلاصة، وفي ختام كلامه ذكر أنه قد سمع هذا التقرير من بعض مشايخه، ورأه بخط يد أحدهما، وأخبره هذا الشيخ أن التقرير بخط الفاضل المقداد السعدي. نفس التقرير أورده العلامة المجلسي، لكنه فصل أكثر في مصدره<sup>(٩)</sup>. قال المجلسي: إنه رأى هذا التقرير لدى شخص باسم السيد عز الدين بن حمزة بن محسن الحسيني، قال في ضمه: إن التقرير حول شهادة الشهيد الأول رأه بخط الفاضل المقداد السعدي<sup>(١٠)</sup>. وفي الواقع لا يوجد دليل معين يثبت أن الفاضل المقداد السعدي كان شاهد عيان في حادثة استشهاد الشهيد الأول، ويحتمل بشكل كبير أن يكون تقريره قائماً في أساسه على بعض مسموعاته<sup>(١١)</sup>.

وفي الأخير التقرير المفصل الذي يحتمل أن يكون كاتبه هو محمد بن علي بن وحيد البتديني العاملي، والذي صَفَ كتاباً في ترجمة الشهيد، تحت عنوان (نسيم السحر)، خلاصته تحت تصرفاً، بقلم: شرف الدين محمد مكيّ بن محمد العاملي (كان حياً في القرن ١٢ الهجري)، من أحفاد الشهيد الأول، وسوف نتعرّض له لاحقاً ضمن التقريرات الجديدة حول استشهاد الشهيد الأول.

بعض التقريرات الشيعية حول حادثة شهادة الشهيد الأول مختصرة، ولا تشتمل سوى مطالب قليلة، من جملتها: خبر قصير، ثُقل عن ابن الشهيد الشيخ علي الجزياني، قال فيه: إن والده، وبعد أن أُعدم، تم حرق جثمانه في يوم الخميس التاسع عشر من جمادى الأولى لسنة ٧٨٦هـ، عند سفح قلعة رحبة في مدينة دمشق<sup>(١٢)</sup>. ولا توجد في هذا التقرير سوى إشارة إلى أن الشهيد الأول قبل شهادته قد سُجن لمدة عام في ثلاثة أبراج بالقلعة<sup>(١٣)</sup>.

بين كل تلك التقريرات يبقى تقرير الفاضل المقداد، أحد تلامذة الشهيد الأول، أكثر التقريرات تفصيلاً للحادثة؛ حيث أشار فيه إلى بعض أسباب شهادة الشهيد الأول. ذكر الفاضل المقداد السعدي أن الشهيد الأول بقي في السجن سنة كاملة؛ بسبب وشایة شخص باسم تقى الدين الجبلي الخيمى. وبعد قتل هذا الأخير قام شخص آخر من أتباعه باسم يوسف بن يحيى بالوشایة بالشهيد الأول مرة أخرى، وألب عليه جماعة بالشهادة ضده ضمن رسالة حملوها إلى قاضي صيدا، ثم رفعوها

إلى بيروت، ثم دمشق. وفي دمشق تقدم القاضي الشافعى عباد بن جماعة بالطلب من القاضي المالكى بإصدار حكم الإعدام في حق الشهيد الأول، رغم أن الشهيد الأول قد قام في جلسة المحاكمة بتقنيد وتكذيب كل الاتهامات التي وجهت إلى شخصه، حتى أنه لكي يدفع عن نفسه تهمة الرفض ادعى أنه من ضمن علماء الشافعية، لكن القاضي والجلاد لم يقبل دفاعه، وحكم عليه بالقتل، وكان من المحرضين على حرق جثمان الشهيد شخص باسم محمد بن ترمذى. هذا التقرير الأخير كان مورداً قبولاً المصادر الإمامية، فقد تناقلته معنونة إياه: بيان حول حادثة استشهاد الشهيد الأول<sup>(١٤)</sup>.

النقطة الملفقة في تقرير ابن شهبة وتقرير الفاضل المقداد وجود نصّ الرسالة التي نظمها المعارضون للشهيد الأول ضده في بيروت، ونقلوها إلى دمشق، ليتم بموجبها الأمر باعتقال الشهيد الأول، ومن ثم إجراء حكم الإعدام في حقه. فقد كان غياب المعلومات الالزامية حول هذه الرسالة سبباً في أن تقصر التحليلات التي حاولت التفصيل في الأسباب الداعية لاستشهاد الشهيد الأول عن تغطية عدة جوانب رئيسية في الحادث. إن استحضار التقرير الجديد إلى ماهية وطبيعة الرسالة المفترضة من المناوئين للشهيد الأول، والتي على أثرها تم إجراء حكم الإعدام في حقه، وإحراق جثمانه، تسلط الضوء على جوانب جديدة في الحادثة وعللها.

وكما أشرنا آنفاً، فالإبهام والغموض الذي اكتفى موضوع استشهاد الشهيد الأول كان باعثاً على الإقدام على تحليلات وتقريرات مصدرها التخمين والحدس، وكان الطابع الغالب عليها سعيها الحديث إلى إعطاء الأمر صبغة سياسية<sup>(١٥)</sup>. مصدر هذا التحليل وجود عبارة في تقرير الفاضل المقداد السيوى(٨٢٦هـ) مفادها أن الشهيد الأول «كان عاملًا»، فقد تم تفسير لفظ عامل في تلك الفترة على أنها تطلق على المأمور بجمع الأموال، وبذلك فهي تدل على أن الشهيد الأول كان يجمع الحقوق الشرعية. انطلاقاً من هذا المعنى ذهب البعض إلى أن الشهيد الأول كان أول عالم شيعي أدخل البعد السياسي للفقيه في العُرُوف الشيعي، ودليلهم في هذا المدعى ما عبر عنه الشهيد الأول نفسه حول «الفقيه» بأنه «ذائب الإمام»، مع سعيهم لإثبات

التحرّكات السياسية للشهيد الأول في منطقة جبل عامل، وبالاخص في جرizen. ومن الذين اعتمدوا هذه التفسيرات استيفن فينتر. ففي تحليله لأسباب شهادة الشهيد الأول أشار إلى هذه الخصوصية في كتب وأثار الشهيد الأول، وأكّد على عبارة في كتاب البيان في باب جمع الخمس وإجراء الحدود في عصر الغيبة ضمن شروطٍ بواسطة الفقيه<sup>(١١)</sup>، لكنَّ الأمر الذي غفل عنه هؤلاء المحققون هو أن رأي الشهيد الأول حول دور الفقيه في التصرُّف في الحقوق الشرعية هو نفس رأي باقي الفقهاء في المذهب الإمامي<sup>(١٢)</sup>. وكذلك رأي الشهيد حول إجراء الفقيه الجامع للشرائط للحدود الشرعية والتعزيرية ليس مقتضياً على الشهيد الأول، بل هو نفس رأي فقاء الإمامية في الحلة، وناقشها المحقق الحلي في كتابه، كما ناقشها فقهاء الإمامية الآخرون<sup>(١٣)</sup>.

كان تعبيِّر «نائب الإمام» رائجاً في الموروث الفقهي الإمامي زمن الشهيد الأول، وإلى مدةٍ بعد شهادته، ولم يكن استعمال مصطلح «الفقيه الجامع للشرائط» رائجاً في تلك الفترة، والظاهر أنَّ أول من استعمل نائب الإمام بمعنى الفقيه الجامع للشرائط هو المحقق الكركي (٩٤٠هـ) وفقهاء آخرون بعده<sup>(١٤)</sup>.

في عصر الشهيد الأول وإلى ما بعده بمنتهى المدى كان استعمال مصطلح «نائب الإمام» في النصوص الفقهية بمعناه البسيط، بحيث لم يكن يتعدَّ مفهوم المأمور والمكَلَف من طرف الإمام، ولم يكن من شروطه أن يكون فقيهاً. ويلاحظ أنه في كل الموارد التي استعمل فيها الشهيد الأول مصطلح نائب الإمام مباشرةً ينتقل للحديث عن الفقيه الجامع للشرائط الذي له كلَّ تلك الخصائص، وهو ما يعني أن «نائب الإمام» لم يكن يعني عنده إلزاماً للفقيه. وفي الواقع إن مصطلح «نائب الإمام» في العُرف الفقهي المتداول في نفس زمان الشهيد الأول استعمالاتٍ ومعانٍ أخرى، حيث كان يُراد به النائب الخاص عن الإمام والمكَلَف (المنصوب) من طرف الإمام. ويمكن تتبع الموارد التي استعمل فيها الشهيد الأول هذا الاصطلاح في كتاباته، وبالاخص ضمن كتابه الدروس<sup>(١٥)</sup>. ففي بحثه حول شروط إقامة صلاة الجمعة ذكر أنها لا تقام إلا بحضور الإمام المعصوم أو مَنْ ينوب عنه، واعتبر ذلك من شروط تحقُّقها. وفي بحثه حول شروط نائب الإمام ذكر المنصوب من طرف الإمام، والواضح أنه لم يكن يرى نائب الإمام

مرادفاً للفقيه الجامع للشرائط<sup>(٢١)</sup>. وعلى ما يبدو إن استعمال نائب الإمام في النصوص الفقهية كان في مرحلة خاصة، وفي زمن الغيبة الفقيه الجامع للشرائط منصوب بالتصيب العام، وهو ما يفهم منه الترافق لعبارة الفقيه الجامع للشرائط، في حين أن المتعارف في عرف الفقهاء، لا أقل إلى زمن الشهيد الأول، أن نائب الإمام في المتون الفقهية كان يفهم منه المنصوب من طرف الإمام. ويبدو أن الشهيد الأول لم يكن يقبل بأن تكون نيابة الفقيه تعني معناها الأوسع الذي يصل إلى مستوى الولاية السياسية والحاكم للأمة في عصر الغيبة. ومن فتاواه في كتابه الذكرى، ضمن حديثه عن غسل الميت الذي ليس له ولد، أنه قال: إنه يتولى غسله الولي في فترة حضوره، وفي فترة غيبة الحاكم أو في حال عدم وجود الحاكم الشرعي يكون غسله واجباً على كل المسلمين، وهي عبارة تتطق في مفهومها بأن الشهيد الأول لم يكن يرى لزوماً أن يكون الحاكم السياسي هيئتها<sup>(٢٢)</sup>. كذلك ذكر في مبحث الحج وانتخاب أمير الحج من طرف الإمام المعصوم في حال لم يكن سيحضر المعصوم بنفسه موسم الحج، ولا يوجد في كلامه إشارة إلى وجوب أن يكون أمير الحج غير الإمام. فقيهاً<sup>(٢٣)</sup>. رغم أن الشهيد الأول كان يرى أن تصدّي الفقيه لمثل هذه الأمور وما يشبهها من الأمور الأخرى التي تتوقف على إذن الإمام في عصر الغيبة هو من باب الأولى. وكمثال: هو يرى أن الفقهاء في الأمور التي أناطها الشارع بإذن الإمام، كصلاة الجمعة، على الفقهاء أن يتصدّوا لها من باب الأولى، حيث كتب قائلاً: «ولأن الفقهاء حال الغيبة يباشرون ما هو أعظم من ذلك بالإذن، كالحكم والإفتاء، وهذا أولى»<sup>(٢٤)</sup>. وأشار الشهيد الأول إلى موقف بعض علماء الإمامية الذين كانوا يظنون أن الإذن للفقيه في الحكم والإفتاء لا يفهم منه الإذن العام في كل الأمور المنوطة بإذن الإمام<sup>(٢٥)</sup>. وحيث إن الكثير من النصوص الفقهية لا زالت لم تخرج إلى الطباعة والنشر فالحديث عن الفترة التي تحول فيها معنى عبارة «نائب الإمام» إلى معناه الجديد «الفقيه الجامع للشرائط» جد مبكر، ويحتاج إلى مزيد من التحقيق والبحث ضمن المخطوطات والمطبوعات والمكتبات الخاصة. لكن ما هو ظاهر حتى الآن أن هذا التعبير في الموروث الشيعي القديم في بيان أن الإمام هو الحاكم للأمة، ونوابه

يكلفون في حضوره، وأن الفتهاء مكلفون ببيان الأحكام الشرعية، كان يعني أن نائب الإمام ليس بالضرورة هو الفقيه. والثابت حسب ما وجد من المصادر أن المحقق الكركي (٩٤٠هـ) هو أول فقيه شيعي استعمل مصطلح نائب الإمام في آثاره بالمعنى الجديد، الذي يعني النائب بالتصيب العام، والمرادف للفقيه. ومما قاله مير مخدوم شريفي في إشارته إلى هذه النظرية، ودور المحقق الكركي في طرحها: «و... قولهم بتعطيل الأحكام الإلهية قالوا: إنما الحكم للإمام أو نائبه. والنائب عندهم قسمان: النائب الخاص، ويريدون به من لا ينال الإمام حال حضوره بإقليم أو بلده معين؛ والنائب العام، وهو الذي بلغ درجة الاجتهد والإمام غائب، ولم يوجد... أعلم منه، فهو قائم مقام الإمام في كل شيء، وليس لأحد غير المجتهد المزبور أن يحكم أو يفتني بنقير أو قطمير، لصغر أو كبر، في زمان الغيبة. ولا قول للميت عندهم باتفاقهم. وادعى ابن عبد العال فيه الشهرة التي قلنا: إنها في الحجية كالإجماع لديهم. (ادعى) زين الدين العاملی فيه الإجماع...»<sup>(٢٦)</sup>.

بحسب القراءة السياسية لآراء الشهيد الأول، والتي أدّعت أن تعيينه لوكلاً وإرسالهم لمناطق تواجد الشيعة في جبل عامل كانت بمثابة المقدّمات التي أوجدت تصادماً بينه وبين المالكية، وانتهت بالحكم عليه بالإعدام. وعلى ما يبدو إن أول من طرح هذا كان الشهيد السيد محمد باقر الصدر، ضمن كتابه المحنّة، حيث تحدث عن أن الشهيد الأول كان أول فقيه شيعي أقدم على إجراء تحول في المرجعية الشيعية على المستوى العملي: «إن هذا الوضع الموجود للمرجعية فعلًاً أنا لا أعرف تطبيقاً أسبق من الناحية التاريخية له من تطبيق الشهيد الأول... قام بهذا التطبيق في لبنان وسوريا، وعيّن الوكلاء، وفرض جبائية الزكاة والخمس على القواعد الشعبية من الشيعة، وبذلك أنشأ كيانًا قوياً للشيعة مترباطاً لأول مرة في تاريخ العلماء. وكان إنشاؤه لهذا الكيان هو من أهم الأسباب التي أدّت إلى مقتله رضوان الله عليه، في قصة لا مجال الآن للتوضّع فيها»<sup>(٢٧)</sup>.

للأسف الشهيد محمد باقر الصدر لم يبين المستندات والمصادر التي استقى منها معلوماته في هذا التقرير. والواقع أن التحول الأصلي في مرحلة العلماء ونظام

المرجعيةأخذ صورته في كتابات العلامة الحلي (١٤٠١هـ)، وبحثه ضمن مبحث ضرورة الارتباط المباشر أو بالواسطة مع المجتهد الحي<sup>(٢٨)</sup>. ويحتمل أن يكون أساس بيانات الشهيد محمد باقر الصدر في ما صرّح به قائم على ما أورده الشهيد الأول في بداية كتابه الذكرى، حيث تحدث عن وجوب الرجوع للفقيه المجتهد<sup>(٢٩)</sup>.

وفي العقدين الأخيرين انطلق الشيخ جعفر المهاجر العاملي، في تحليله لشهادة الشهيد الأول، مؤكداً على القراءة السياسية بشكل كبير<sup>(٣٠)</sup>.

المبحث الآخر الذي تم استباقه وفق القراءة السياسية لشهادة الشهيد الأول تصنيفه لكتاب اللمعة الدمشقية، والذي صنفه بطلب من أمير حركة السريداريون (Sarbedaran) (السريداريون اسم لحركة ثورية شعبية جمعت بين المتصوفة والشيعة في شمال غرب إيران، وتحديداً في مدينة سبزوار؛ تعبراً عن سخط الجماهير من ظلم وتعذيبات الحكم المغولي الألخاني آنذاك) علي بن مؤيد (كانت حكومته ما بين ٧٦٦ - ٧٨٢). ويشار هنا إلى أن كتابة كتاب بطلب من أمير أو جواباً لطلب أحد من الرجالات العلمية أو السياسية كان رائجاً في تلك القرون، بل كان من الأمور التي جرت بها العادة خلال تلك القرون. لكن ما يهمنا هنا هو أن عنوان الكتاب (اللمعة الدمشقية) دالٌ على أن الشهيد قد صنفه في فترة تواجده بدمشق<sup>(٣١)</sup>.

من الأدلة الأخرى التي أشارت إليها بعض التقاريرات حول شهادة الشهيد الأول مسألة الإحساس بالحسد تجاه الشهيد الأول من لدن مجموعة من علماء الشافعية في دمشق<sup>(٣٢)</sup>. هذه الرواية الأخيرة أشارت إليها المصادر المتأخرة، حيث ذكرت شهرة الشهيد الأول في دمشق بشيخ ومرجع الشيعة. وهو أمرٌ بعيد.. كما تحدثت عما كان يعنيه من منافسة من كبير علماء الشافعية في زمانه في دمشق. كما أدعوا أن هذا الفقيه الشافعي كان رفيقاً للشهيد في الدرس. وهو كلام لا أساس له من الصحة، ولا يعدو أن يكون من صنع المتأخرین.

ومن الروايات الأخرى التي نتجت عن القراءة السياسية لحادثة استشهاد الشهيد الأول ما قيل حول الفعاليات العلمية للشهيد الأول في منطقة جزئ من جبل عامل، والتي قالوا عنها: إنها كانت بمثابة تمهيد لفعالياته العلمية والسياسية في المنطقة.

وتجرد الإشارة بعد كلّ هذه الروايات إلى أن هناك قسماً مهماً من تاريخ حياة الشهيد الأول لم يلتفت إليه بعناية، مع أنه لو فرئ بشكل علمي وموضوعي لكشف عن الجوانب الموضوعية لهذه القضية. ونقصد بذلك التاريخ الجزء المشتمل على الإجازات المتبقية عن الشهيد الأول، وبعض آثاره التي تحدث فيها بنفسه عن محل سكناه وبعض المحطّات في حياته وفعالياته، والتي تُعدّ بحق مصادر مهمة في هذا البحث.

إن تحليلأً أولياً لهذه المصادر يكشف أن الشهيد الأول قد قضى جزءاً كبيراً من عمره فيحلة، وأن أكثر فعالياته العلمية كانت في هذه المدينة. وفي أواخر عمره، وبعد وفاة مشاريحة، هاجر إلى دمشق، وهو ما يبين عدم صحة ما ادعى من إقامته وفعالياته العلمية في منطقة جرَّين بجبل عامل.

### **الشهيد الأول، حياته العلمية**

هو شمس الدين محمد بن المكي الجريني العاملبي. ولد بقرية جرَّين، إحدى قرى جبل عامل، وذلك بعد سنة ٧٢٠هـ<sup>(٣٣)</sup>. وبها، وعلى يديه والده المكي بن محمد بن حامد، تلقى دروس المقدمات الأولى للعلوم الدينية<sup>(٣٤)</sup>. ورغم أن الكثير قد ذهب إلى أن ميلاده كان سنة ٧٢٤هـ<sup>(٣٥)</sup>، إلا أن مختارى<sup>(٣٦)</sup> ومهاجري<sup>(٣٧)</sup> بيَّنا، وفق مجموعة من الأدلة، أن هذا التاريخ لم يكن صحيحاً.

وقد اختلف بسيط في المصادر حول أسماء آبائه وأجداده. لكنّ المشهور أنه ابن المكي بن محمد بن حامد الجريني<sup>(٣٨)</sup>. والدته كانت من السادات العلوبيين منبني معية، وهي ابنة السيد محمد الحسني بن معية، ولهذا كان الشهيد الأول يلقب في بعض المصادر بـ(الشريف)، نسبة إلى أمّه الشريفة العلوية. كتب شرف الدين المكي، وهو من أحفاد الشهيد الأول، ومن علماء الإمامية في القرن الثاني عشر، أن سبب شهرة الشهيد الأول بـ(الحارثي الهمданى الخزرجي)؛ لأنّه كان وحارت الهمدانى يرجعان معاً إلى نسب واحد. وأما شهرته بـ(الخزرجي) فلنسبة العائد إلى سعد بن عبادة الخزرجي. كما اشتهر بـ(الحانيني الجريني) نسبة لسكناه وأهله بقرية حانين وجرَّين<sup>(٣٩)</sup>. وبما أننا لم نعثر في مختلف المصادر عن شيء يربطه بنسبة القرابة بحارث

الهمداني فالظاهر أن الأمر إنما يتعلق بعقد الولاء، كما أن شهرته بـ(الجزيني) نسبة إلى قرية جزين. وأما شهرته بـ(الحانيني) فلربما يكون أسلافه في الأصل من قرية حانين<sup>(٣٩)</sup>. وعلى أي حال فشهرة والد الشهيد الأول بـ(الجزيني)<sup>(٤٠)</sup> يبين أنه سكن بها، وأن مكان ولادة الشهيد الأول كان بها. ولتجاوز قرية حانين وقرية جزين غير بعيد أن يكون الشهيد الأول قد فتح عيناه على الدنيا بقرية حانين، وهاجر بعد ذلك إلى قرية جزين<sup>(٤١)</sup>.

بعد أن أنهى محمد بن مكي مرحلة المقدمات، والظاهر أنه درسها جميعها عند والده، الذي كان على قيد الحياة إلى أواخر سنة ٧٢٨هـ، سافر بعد ذلك إلى العراق؛ لتابعة دراسته<sup>(٤٢)</sup>، رغم أنه لا يوجد لدينا أي معلومات حول سفره إلى العراق، وحضوره مجالس فقهاء ومشايخ الحلة، فكل المعلومات التي لدينا عن الشهيد الأول هي بعد تاريخ ٧٥١هـ، أما ما قيل عنه قبل هذا التاريخ فلا دليل عليه، ويبقى مجرد تخمينات. أقام في العراق إلى سنة ٧٥٦هـ<sup>(٤٣)</sup>. وحيث إن المصادر قد تحدثت عن تواجده في سنة ٧٥٠هـ بمدينة الرسول ﷺ، وأنه صنف بها جزءاً من مجموع مصنفاته المشهورة، فيحتمل أن يكون قد سافر إلى الحجاز بقصد الحجّ والزيارة سنة ٧٥٠هـ، وفي طريق عودته عرج على حاضرة الحلة، التي كانت تُعدّ آنذاك واحدةً من أهمّ الحواضر العلمية الشيعية<sup>(٤٤)</sup>.

معلوماتنا حول إقامة محمد بن المكي بالحلة قليلة. وأصل المستند في هذه المعلومات مستبطنٌ من المقالات المصرّح بها في الإجازات الحديثية التي كانت له، أو بعض الأمور التي ذكرت ضمن القيام باستنساخ بعض مصنفاته. لكنّ أهم مصدر لترجمة الشهيد ما أودعه ضمن كتابه الأربعون حديثاً، والذي انتهى من تأليفه في ١٨ من شهر ذي الحجة الحرام من سنة ٧٨٢هـ. وهو لحسن الحظّ من المصادر الموجودة لدينا. في ظهر العشرين من شعبان لسنة ٧٥١هـ نال إجازة من فخر المحققين(٧٧١هـ) في بيته بالحلة<sup>(٤٥)</sup>. في الرابعة والعشرين من شعبان من سنة ٧٥١هـ أخذ إجازة رواية الحديث من شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي المعالي الموسوي. ورغم عدم ذكر مكان أخذ هذه الإجازة لكنّ الظاهر أنه أخذها في الحلة<sup>(٤٦)</sup>. سافر في

نفس السنة، برفقة عميد الدين ابن أخت العلامة الحلي، إلى كربلاء، وفي التاسع عشر من رمضان أخذ منه إجازة الرواية<sup>(٤٧)</sup>. اشتغل الشهيد الأول طوال فترة إقامته بالحلة بالدرس وقراءة النصوص الفقهية عند فقهاء الحلة. وفي سنة ٧٥٢ هـ، وبعد أن قرأ المجلد الأول من كتاب تذكرة الفقهاء للعلامة الحلي، أخذ إجازته من عميد الدين<sup>(٤٨)</sup>. واستمرت إقامته في الحلة إلى سنة ٧٥٦ هـ<sup>(٤٩)</sup>. وفي مدة إقامته تلك أخذ الإجازة من كبار علماء الشيعة بها، مثل: جلال الدين أبي محمد حسن بن نما الحلي، الذي أخذ منه الشهيد الأول الإجازة بتاريخ ربيع الثاني من سنة ٧٥٢ هـ<sup>(٥٠)</sup>. في سنة ٧٥٤ سافر قاصداً الحجّ، وفي ٢٢ من ذي الحجة في نفس السنة أخذ من قاضي قضاة مصر عز الدين عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم ابن جماعة الكناني الشافعي<sup>(٥١)</sup> الإجازة في رواية كتب أهل السنة<sup>(٥٢)</sup>. وهذا يوضح سبب ادعاء الشهيد الأول أنه شافعي في جلسة الحكم عليه بالإعدام<sup>(٥٣)</sup>. وكان افتتاحه على علماء السنة كثيراً، فخالف علماءهم ودرس كل متونهم الفقهية والعقائدية. وأخذه لإنجازات من علماء سنة آخرين خير دليل على المستوى الذي وصلتُه هذه العلاقة<sup>(٥٤)</sup>.

في طريق عودته من الحجّ إلى العراق عرج على فلسطين، قاصداً زيارة المسجد الأقصى، ثم الشام<sup>(٥٥)</sup>. والمعروف أنه أخذ في الثالث من جمادي الأولى سنة ٧٥٦ هـ إجازة الرواية من فخر الدين في بيته في الحلة<sup>(٥٦)</sup>، وفي الخامس من شوال سنة ٧٥٦ هـ أتم كتابة الجزء الأول من كتاب إيضاح الفوائد<sup>(٥٧)</sup>. ومشهور أن الشهيد الأول قبل هذا التاريخ قد قرأ هذا الكتاب عند أستاده فخر المحققين. وفي نفس هذه السنة كان الشهيد قد كتب شهادة لأحد تلامذته على إتمامه تسميع كتاب علل الشرائع، وذلك في الحلة<sup>(٥٨)</sup>. في السادس من شوال من نفس السنة أخذ الشهيد الأول الإجازة من فخر المحققين في الحلة<sup>(٥٩)</sup>. وبالجملة مما هو مؤكّد في كل ما سلف من ترجمة الشهيد الأول ما قبل سنة ٧٥٠ هـ أنه كان ساكناً في جزّين، وفي سنة واحدة بعد سنة ٧٥٧ هـ في الثانية عشرة من شعبان أعطى الشهيد الأول إجازة قراءة كتاب علل الشرائع، للصدق، لمجموعة من العلماء الذين قرأوه عليه<sup>(٦٠)</sup>. في هذه السنة كان الشهيد الأول في الحلة منشغلاً بتحصيل علم الفقه وأصول الفقه عند كبار علماء الشيعة، أمثل:

فخر المحققين محمد نجل العلامة الحلي (٧٧١هـ) وعدد آخر ممن تلمذوا على العلامة الحلي، نذكر من جملتهم: أبا عبد الله عميد الدين عبد المطلب بن الأعرج الحسيني (٧٥٤هـ)، تاج الدين محمد بن القاسم المشهور بابن معية الحلي (٧٧٦هـ)، وأخرين<sup>(٦)</sup>. ويبقى كلام الشهيد الأول في كتابه الدليل الوحيد في كشف أهم مشايخه وأكثرهم تأثيراً في حياته العلمية<sup>(٧)</sup>.

أنهى الشهيد الأول كتابة الجزء الثاني من كتابه الفقهى غاية المراد في النصف من شهر ذي القعدة من سنة ٧٥٧هـ في مدينة الحلة<sup>(٨)</sup>. وبعد ذلك، في شوال من سنة ٧٦٥هـ، وفي الحلة، أنهى تصنيف كتابه المنساك الكبير<sup>(٩)</sup>. في سنة ٧٦٦هـ التقى الشهيد الأول بالعلامة قطب الدين الرازى في دمشق، وأخذ منه إجازة<sup>(١٠)</sup>. ويفهم من بعض الكتابات أن الشهيد الأول ما بين سنة ٧٧٠ إلى سنة ٧٧٦هـ كان مقيناً بالحلة، ونظرأً لمكانته العلمية العظيمة بين الشيعة فقد كانت له شبهة مرجعية بهذه المنطقة، رغم أنه لم يصرّح بهذا في المصادر المعتمدة. في شهر ربيع الثانى لسنة ٧٧٦هـ أنهى الشهيد الأول استتساخ كتاب فهرست منتجب الدين بالحلة<sup>(١١)</sup>. تاج الدين ابن معية، وقبيل وفاته بمدة قليلة، سنة ٧٧٦هـ، منح الشهيد الأول وابنه إجازة الرواية<sup>(١٢)</sup>. من الشواهد الأخرى على إقامة الشهيد الأول بالحلة في سنة ٧٧٦هـ قيامه باستتساخ كتاب الأربعين عن الأربعين من الأربعين، لمنتجب الدين أبي الحسن علي بن عبد الله القمي (توفي بعد سنة ٥٨٥هـ)<sup>(١٣)</sup>. بعدها بسنة، أي سنة ٧٧٧هـ، سافر الشهيد الأول إلى العراق، ويبعد أنه بعد إتمامه لزيارة مقامات أهل البيت<sup>(١٤)</sup>، وفي طريقه إلى الحلة عرج على بغداد، حيث التقى شمس الأئمة الكرمانى (٧٨٦هـ) في أوائل شهر جمادى الأولى بمحل سكانه، وأخذ منه الإجازة في رواية كتاب أهل السنة<sup>(١٥)</sup>. وفي سنة ٧٨٠هـ بدأ الشهيد الأول تصنيف كتابه الدروس الشرعية<sup>(١٦)</sup>. رغم عدم وجود أدلة تثبت لنا مكان إقامته في هذه الفترة، إلا أن هناك شاهداً مهمًا يمكن الاعتماد عليه في أن الشهيد الأول لما غادر الحلة أقام في دمشق<sup>(١٧)</sup>. هذا الشاهد هو ما تحدث عنه ابن الجزري (٦٢٣هـ) في ترجمته الموجزة للشهيد الأول من الرفقة التي كانت تجمعه بالشهيد لمدة مديدة. ونظرأً لإقامة ابن الجزري الطويلة في دمشق، على ما هو ثابت

ومؤكّد، يمكن القول: إنه في هذه المدة أقام في دمشق، كما يوضح ذلك مفهوم كلام ابن الجزري<sup>(١)</sup>. أنهى الشهيد الأول سنة ٧٨٢ هـ في دمشق تصنيف كتابه اللمعة الدمشقية. والمستند الوحيد الذي اعتمدنا عليه في تحديد تاريخ انتهاء الشهيد الأول من تصنيف هذا الكتاب هو ما أورده الشهيد الثاني في بداية كتابه (الروضة البهية) في أن الشهيد الأول قد صنف الكتاب المذكور في سنة ٧٨٢ هـ. أما المعلومات الأخرى حول مكان تصنيف هذا الكتاب فهي مأخوذة من نفس كلام الشهيد الأول، حيث تحدث عن كونه قد منح الإجازة لابن خازن الحائرى، وذلك في الثاني عشر من رمضان سنة ٧٨٤ هـ، ومن ضمن ما في هذه الإجازة كتاب اللمعة الذي أنهى تصنيفه. من هنا فالمؤكّد من خلال ما كتبه في هذه الإجازة أن كتاب اللمعة قد صنفه الشهيد في تاريخ قبل سنة ٧٨٤ هـ. وما اشتهر من أن كتاب اللمعة كان آخر تأليفات الشهيد الأول ليس صحيحاً<sup>(٢)</sup>; بدليل أن الشهيد قبل هذا التاريخ كان مقيماً في دمشق. وفي الحادى عشر من شهر صفر لسنة ٧٨٤ هـ أتم الشهيد الأول تأليف الجزء الأول من كتابه الذكرى<sup>(٣)</sup>. وفي شهر ربيع الثانى من نفس السنة أنهى تأليف الجزء الأول من كتابه الدروس. وفي شهر رمضان من نفس السنة منح الشهيد الأول الإجازة لابن خازن الحائرى بدمشق. وللأسف فقد غاب عنا جزء آخر من حياة الشهيد لما كان مقيماً بدمشق، حيث لم يتحدث أي كتاب عن ذلك، كما لم تذكر المصادر<sup>(٤)</sup> شيئاً محدداً عن مشايخه الذين درس عندهم طيلة هذه الفترة. وكلّ ما نعلمه أن دمشق كانت في تلك الفترة من الحواضر العلمية الكبرى، كما أن قريها من منطقة جرّين، موطن الشهيد الأول ومسقط رأسه، كان سبباً في أن يقيم الشهيد في أواخر عمره في دمشق<sup>(٥)</sup>. ما قاله ابن الجزري في ترجمته للشهيد الأول: إنه كان شيخ الشيعة والمجتهد الكبير في مذهبهم، يكشف لنا أن الشهيد الأول آلت إليه المرجعية الشيعية (لم يحدد ما إذا كانت هذه المرجعية مطلقة أو مجرّأة) في مدة إقامته ببلاد الشام. ومنح الشهيد الأول في الثالث عشر من رمضان لعام ٧٨٤ هـ، وفي أثناء إقامته في دمشق، إجازة طويلة لابن خازن<sup>(٦)</sup>. في عام ٧٨٤ هـ، وبالضبط في الواحد والعشرين من شهر صفر لنفس السنة، أتم الشهيد الأول كتابته الجزء الأول من كتابه الذكرى،

وفي نفس السنة وفي ربيع الثاني أنهى الجزء الأول من كتابه الدراسات، وبال匕ّع في الثانية عشرة من رمضان منح في دمشق إجازة لابن خازن الحائرى<sup>(٧٧)</sup>. في جمادى الأخيرة من سنة ٧٨٥ هـ تم اعتقاله، وأودع سجن دمشق، بعد وصول الشكاوى ضده إلى قاضي دمشق، وبعد عام وزيادة من سجنه، وذلك في التاسع من جمادى الأولى لعام ٧٨٦ هـ، نفذ فيه حكم الإعدام، ثم حرق جثمانه.

كما يلاحظ من تتبع سنوات عمر الشهيد الأول أن الشهيد قد قضى معظم أيام حياته في الحلة ودمشق. وقد يكون قرب جزئين من دمشق دليلاً على أنه قد سكن بعض الوقت في جزئين، لكن للأسف لم تحمل المصادر معلومات عن هذا الموضوع. خلاصة هذا الجزء من البحث توصلنا إلى أن الشهيد الأول قد قضى معظم عمره ساكناً الحلة ودمشق، وهو استنتاج جديد له مكانة كبيرة في تحديد الخطوات اللاحقة من هذا البحث<sup>(٧٨)</sup>.

### **تقريرُ جديٍ حول أسباب استشهاد الشهيد الأول**

رسالة نسيم السحر تقرير يحمل في طياته مستجدات عن مجريات حادثة استشهاد الشهيد الأول. رغم أن معلوماتنا حول هذا الكتاب، سواء في ما يرتبط بتاريخ كتابته أو هوية مؤلفه، ليست تامة، لكن المرجح أن شخصاً باسم محمد بن علي بن وحيد يتديني العاملمي هو من صنف هذا الكتاب، وكان من علماء جبل عامل من أهالي قرية يتدين، والتي يطلق عليها اليوم قرى يتدين القوش، تقع بالقرب من جزئين<sup>(٧٩)</sup>. والأمر الثابت في حق الكتاب أنه كتب قبل القرن الثاني عشر، وأن نسخته الكاملة كانت لدى محمد مكي بن محمد بن حسن (كان سنة ١٨٦ هـ على قيد الحياة)، من أحفاد الشهيد الأول، الذي قام بتلخيصه. وما لدينا تحت عنوان نسيم السحر هو في الواقع هذه الخلاصة. الأجزاء التي قام بحذفها أوردها بشكلٍ مجمل في بداية الخلاصة. الشاهد على أصالة رواية يتديني الروايات الدقيقة التي تضمنتها حول ما عرضه السيوري وابن شهبة حول كتابة العريضة التي تضمنت اتهامات ضد الشهيد الأول في بيروت. ثم إن قيام حفيض الشهيد الأول بتلخيص نص الكتاب المذكور هو

شاهد آخر على أصلية هذا الكتاب، فلو كانت رواية البيداني غير صحيحة أو كانت مكذوبة مبدئياً كان حفيض الشهيد سيشير إلى عدم اعتبار المتن في مقدمة تلخيصه أو في خاتمه.

طبقاً للمطالب القليلة التي ذكرت حول الشهيد الأول وما عاشه من أحداث في البدايات الأولى لحياته نجد أن الشهيد الأول أخذ المراحل التعليمية الأولى في جرين، وظلّ بها إلى أن توفي والده، الذي كان أستاذه الأول بها.

تكمّن أهمية كتاب نسيم السحر في كونه تقريراً مفصلاً حول المجريات والأسباب التي أدت إلى إعدام الشهيد الأول، وهي الحقائق التي لم تذكرها كلّ المصادر التي تحدثت عن هذه الحادثة.

ذكر بيداني أن أحد قضاة الشافعية بدمشق، ويُعرف باسم عباد بن جماعة<sup>(٨٠)</sup>، كان يكن العداء للشهيد الأول ويحسده على علو شأنه، وخصوصاً بعدما رأى من اتساع أمر الشهيد الأول، وقدرته على التأثير في الأوساط العلمية والدينية والاجتماعية، فكان يخاصمه ويظهر له العداء، ويسعى بكل الوسائل لأن يوقي به. ورغم أنه كان سبباً في إدخال الشهيد الأول لمدة في السجن، إلا أن الشهيد استطاع أن يحصل على حرّيته، ورجع بعد خروجه من السجن إلى جرين<sup>(٨١)</sup>. في أثناء إقامته في جرين قام فرد في برج يالوش باسم محمد بن تقى الدين خيامي (الراجح أنه تصحيف يالوشى) بادعاء النبوة، واستطاع أن يستقطب العديد من سذج الناس وجذبهم إليه. لما وصل الخبر للشهيد الأول؛ ولأجل أن يقضي على هذه البدع، وبطريق نار هذه الفتنة، ألاف مجموعة من أربعين شخصاً أرسل معهم ابنه ضياء الدين علي إلى يالوشى، حيث أمروه بالرجوع عن ادعائهم الباطل، واتهموه بالسحر والشعوذة، لكن يالوشى قام بقتل تلك المجموعة، ولم يُبق منها إلا على خمسة أشخاص، كان ضياء الدين علي من جملتهم، وطلب منه أن يوصل رسالة إلى أبيه مفادها أن يتركه و شأنه. فلما أدرك الشهيد الأول أنه غير قادر وحده على وأد هذه الفتنة التي بدأت تتسع أكثر فأكثر قرر الاستعانة بحاكم الماليك بدمشق بيتمر، فأرسل معه بيتمر جيشاً استطاع بمساعدته أن يخمد نار هذه الفتنة، ويقضي على يالوشى، الذي قُتل في هذا

الحادي<sup>(٨٢)</sup> وجمع ممن معه.

بعد هذا الحادث برب شخص باسم يوسف بن يحيى، الغالب أنه كان إماماً ثم ارتد، ويحتمل أن يكون أحد تلامذة اليالوشي، فكان يتحرك ضد الشيعة عامّة، وضد الشهيد الأول بشكل خاص. يوسف بن يحيى، الذي يحتمل أن يكون قد فقد مصالحه بمقتل اليالوشي، عمل على الوشاية بالشهيد الأول والإيقاع به، وذلك باتهامه بسب الصحابة وإهانة معتقداتهم. ومن جهة أخرى كانت العداوة التي كان يديها الفقيه الشافعي عبّاد بن جماعة، والذي كان يتحين الفرصة للقضاء على الشهيد الأول، قد أوجدت الأرضية لتجدد اتهامات يوسف بن يحيى موقعها، واستمر يوسف بن يحيى في الدس والمحكر، حتى استطاع أن يأخذ بعض الفقرات من بعض آثار الشهيد استدلّ بها على تشويه الشهيد الأول، وكتب بمساعدة القاضي عبّاد بن جماعة عريضة تشمل على مقالات شنيعة في حق الشهيد الأول.

توسل هؤلاء إلى بيدمر، واستمروا في تحريضه ضد الشهيد الأول، واستمرت تلك التحركات في التصعيد إلى أن انتهت بإصدار بيدمر، الذي كان يتخوّف من الشهيد الأول؛ لما رأى من مكانته لدى الناس، أوامرها باعتقال الشهيد الأول، وتقديمه للمحاكمة لدى عبّاد بن جماعة الشافعي. وكان شارك في كتابة عريضة التّهم ضد الشهيد القاضي المالكي برهان الدين التازلي<sup>(٨٣) هـ</sup>. وقد حاكم القاضيان الشهيد الأول وفق كيل من التّهم، أبطلها الشهيد الأول وبين كذبها وتلفيقها، وخصوصاً تهم الارتداد والزندة. ووفقاً لقواعد الفقه الشافعي الذي يستتاب فيه المتّهم لمدة سنة قرر عبّاد بن جماعة أن يودع الشهيد الأول في السجن لأكثر من سنة. بعد ذلك أعيدت المحاكمة الشهيد مرة أخرى، لكن الشهيد أكد مرة أخرى على براءته من كلّ التّهم الموجّهة إليه، لكن القضاة المذكورين لم يقبلوا دفاعه. وبتاريخ يوم الخميس التاسع عشر من جمادي الأولى سنة ٧٨٦ هـ قضى القاضي المالكي بإعدام الشهيد، حيث تمّ شنقه ورجمه حتى الموت، ولم يكن إعدامه ليكفي الحاذفين والمعادين له، بل تمادى بهم الأمر إلى سحب جثته في عصر نفس اليوم وجرّها في الأسواق، وبعد ذلك إحراقها بالنار.

## خاتمة

المعلومات الجديدة التي تم الحصول عليها ضمن كتاب نسيم السحر سلطت الضوء على جوانب مهمة في حادثة إعدام الشهيد الأول، وكشفت أن منازعته وصراعه مع الجماعات الخارجة عن التشيع في جبل عامل، وسعيها للانتقام من الشهيد، وحد بعض وجهاء المذاهب الأخرى، كان هو السبب وراء إعدام الشهيد الأول وإحراق جثمانه.

تحدّث كتاب نسيم السحر حول الأساليب المختلفة التي اتبّعها المخالفون للشهيد الأول في تحضير عارضة الاتهامات في مبحث مهم. أما ما مدى أصالة هذه المعلومات؟ في الحد الأدنى عقلانية رواية يتدّيني تفرض علينا قبول هذه الرواية. وعلىه فإن غياب رواية كتاب نسيم السحر جعل العديد من المحققين في قضية الشهيد الأول يتّجّهون إلى القراءة السياسية وإلى الحدّس والتّخيّل، فقالوا: إنه قتل بيد المالكين نتيجة علاقته بعليّ بن المؤيد، الذي كان من حركة سريداران، التي قامت ضد المغول، وخصوصاً مع ثبوت أن عليّ بن المؤيد كان يعمل على نشر التشيع الفقهي ليوقف مَدَ الاتجاهات الصوفية<sup>(٤)</sup>.

اشتداد وتيرة النزاع والخلاف بين المالكين والمغول وجَدَه بعض المحققين أهم الأسباب التي أدّت إلى استشهاد الشهيد، حيث اتهم الشهيد بالعلاقة بالمغول وبحركة سريداران، بينما الواقع التاريخي يؤكّد أن الصراع بين المالكين وإلخونان المغولي وهزيمة إلخونان كان قبل استشهاد الشهيد الأول بعقود كثيرة<sup>(٥)</sup>.

وكما بيّنا سابقاً فتقرير كتاب نسيم السحر يبيّن بوضوح أن السبب الكامن وراء استشهاد الشهيد كان العداوة الشخصية لبعض علماء السنة للشهيد، والوشائية المغرضة لبعض من تبقى من التيار المنحرف لليالوشي، الذي ادعى النبوة.

ويقّع حقيقة الأمر الشهيد الأول كان ضحية قيامه ضدّ بعض الجماعات المنحرفة، وسعيه لإطفاء نار الفتنة التي كانت تنتشر بين سكان منطقة جرّن وماجاورها انتشار النار في الهشيم. فالمحكمة التي مثل أمامها الشهيد استندت في تهمها إلى عارضة كانت في حقيقتها مؤامرة نسج خيوطها أعداء الشهيد، الذين نجحت

مؤامرتهم، والتي بدأوها من بيروت، وانطلقا بها نحو دمشق، حيث كان يقيم الشهيد في آخر المطاف، في إصال الشهيد الأول نحو حبل المشنقة، وترجمه حتى الموت، وحرق جثمانه، وكان قد قلوب هؤلاء لا يطفئ ليبه إلا رماد جثة الشهيد الأول.

## الفوامش

(١) هذا المسير في وضع بعض المعلومات غير الواقعية وإضافتها للتقارير التاريخية نلاحظه في ما أدى به الغرّ العامل في حول شهادة الشهيد الثاني رغم قرب زمانه بعصر الشهيد الثاني. فمن خلال عدة تقارير حول الشهادة العينية لشهادة الشهيد الثاني تبين أن تلك التقريرات حول شهادة الشهيد الثاني مجمولة ومختلفة. انظر في هذا:

Devin J. KStewart, «The Ottoman Execution of Zain al . DDn al . yamild», Die Welt des Islam, (volume 48 (3/4), (2008), pp 289-347).

(٢) شمس الدين محمد بن محمد الجبزي. غاية النهاية في طبقات القراء ٢: ٢٥٦، تصحيح: برکشتير أسر، القاهرة، مكتبة الخانجي (١٣٥١ - ١٤٥٢هـ). ونقل ابن شهبة تحرير الجبزي ملخصاً. انظر: أبو يكر بن أحمد الدمشقي، المعروف بابن شهبة، تاريخ ابن قاضي شهبة ١: ١٥١، تحقيق: عدنان درويش، دمشق، المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق (١٩٧٧م).

(٣) بخصوص متن تقريره: رضا مختارى، الشهيد الأول، حياته وأثاره: ١١٢ - ١١٢، قم، مركز العلوم والثقافة الإسلامية (١٤٢٠هـ). كتاب تكملة درة الأسلاك لم ينشر بعد، وما نقله مختارى أخذته من نسخة موجودة بمكتبة المرعشى النجفي في قم تحت رقم ٦٢٨٠. بخصوص الفُرُف المذكور في هذه النسخة لا تتوفر لنا تفصيلات. والظاهر أن المؤرخين الملوكيين: للإساءة إلى سمعة الشهيد الأول، نسبوا له علاقة بالعرفة.

(٤) انظر: أحمد بن علي المعروف بابن حجر العسقلاني، إحياء الفمر بأنباء العمر ١: ٢٣١، ١٨١، ١٨١، إعداد: السيد عبد الله بن أحمد المديح العلوي الحسيني الحضرمي، حيدر آباد دكن، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية (١٣٨٧ - ١٤٢٩هـ); الشهيد الأول، حياته وأثاره: ١١٢ - ١١٥.

مستفدين من تصرُّف المسلمين من معتقدات النصيرية كانت الكثير من الكتب تتهم الشيعة الإمامية بـالمعتقدات النصيرية، وتنسبهم إليها. وجانب التفريق بين معتقدات النصيرية والإمامية يمكن في الجانب الفقهى. ولمزيد من المعلومات حول استغلال بعض التبليفات في عصر الملوکية لاتهام الشيعة بالنصيرية انظر:

Urbain Vermeulen, «The rescript against the Shi'ites and the Rafidites of Beirut , Saida and district (746 A. A h /1363 A. D)», Orientalia Lovanensis Periodica, vol 4 (1973)

pp169-175.

(٥) محمد بن أحمد بن عبد الهادي، وقبل أن يذكر الرسالة المشهورة لابن تيمية بخصوص قتل الشيعة في جبل كسروان، اتهم الشيعة بأنهم «الروافض والنصيرية». انظر: محمد بن عبد الهادي(١٢٥٦)، العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية: ١٨٢، تحقيق: محمد حامد الفقي، القاهرة، مطبعة العجازي.

(٦) ابن حجي عالمٌ مؤرخٌ من دمشق، كتب على هامش كتاب التاريخ لابن كثير كتابه المشهور بتاريخ ابن حجي، وكان لابن شهبة نسخة من هذا الكتاب، وقد استفاد منها في تقريره حول الحادثة. للمزيد من المعلومات حول الكتاب: صلاح الدين منجد، معجم المؤرخين الدمشقين وأثارهم المخطوط والمطبوعة: ٢٢٩ - ٢٢٠، بيروت، دار الكتاب الجديد (١٩٧٨هـ/١٣٩٨م).

(٧) التقرير القصير لعليّ بن داود الصيرفي الجوهري(٤٩٠هـ) لم يفصل في هذه النقطة، واكتفى بالقول «وفيها قتل ابن مكيّ كبير الرافضة بدمشق: لإظهاره الرفض، وضررت عنقه تحت القلعه». انظر: عليّ بن داود الجوهري، نزهة النفوس والأبدان في تواريχ الزمان: ١: ٨٨، تحقيق: حسن جبشي، القاهرة، مطبعة دار الكتب (١٩٧٠م).

(٨) العُرُّ العاملِي ، أمل الآمل : ١٨٢ . ١٨٢ . تحقيق: السيد أحمد الحسيني، بغداد، مكتبة الأندرسون ١٩٦٦هـ/١٢٨٥م)؛ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار: ١٠٤ - ١٨٦ - ١٨٧، بيروت، دار إحياء التراث العربي (٢١٤٣هـ)؛ عبد الله أفتدي، رياض العلماء وحياض الفضلاء: ٥ - ١٨٦ - ١٨٧، تصحيح: السيد أحمد الحسيني، قم، مطبعة الخيام (١٤٠١هـ)؛ يوسف بن أحمد البحرياني، لؤلؤة البحرين: ١٤٨، حققه وعلق عليه: السيد محمد صادق بحر العلوم، النجف (١٩٦٦م)؛ الشهيد الأول، حياته وأثاره: ١٠٠ - ١١٢ .

(٩) المجلسي، بحار الأنوار: ١٠٤: ١٨٤ - ١٨٦ .

(١٠) بخصوص الحسيني انظر: آغا بزرگ الطهراني، طبقات أعلام الشيعة: الضياء اللامع في القرن التاسع: ٢٠ - ٢٢، تحقيق: علي النقلي، المتروي، طهران، الناشر جامعة طهران (١٢٦٢هـ.ش).

(١١) ذكر القاضي نور الله الشوشتري(١٤١٩هـ) في مجالس المؤمنين شرحاً حول الشهيد الأول، في قسم منه شرح لجانبه العلمي. كما أورد الشوشتري مطالب أخرى حول علاقة الشهيد بابن جماعة الشافعي، وهو من نوع القصة. نماذج أخرى استفادت من اسم ابن جماعة في الموروث الشيعي موجودة في المكتبات (انظر: القاضي نور الله الشوشتري، مجالس المؤمنين: ١: ٥٧٩). طهران، الانتشار الإسلامية (١٣٧٧هـ.ش). وتحدد السيد مصطفى التفرishi(١٤٠٤هـ) في كتابه نقد الرجال عن الشهيد في سطور، وهي نفس المطالب التي أعاد ذكرها محمد بن علي الأردبيلي(١١٠١هـ) في كتابه جامع الرواية. وهي غير مرتبطة بالأسباب التي أدت إلى أعدام الشهيد الأول. انظر: السيد مصطفى بن حسين الحسيني التفرishi، نقد الرجال: ٤: ٢٢٩، تحقيق ونشر: مؤسسة أهل البيت(عليهم السلام) لإحياء التراث، قم (١٤١٨هـ)؛ محمد بن علي الأردبيلي الغروي العائري، جامع الرواية وازاحة الاشتباكات عن الطرق والإسناد: ٢: ٢٠٣، بيروت، دار الأضواء.

(١٢) الشهيد الأول، حياته وأثاره: ١٠١ .

(١٣) الشهيد الأول، حياته وأثاره: ١٠١ - ١٠٢ .

- (١٤) الشهيد الأول، حياته وأثاره: ١٠٢ - ١٠٧.
- (١٥) تشوّش الأخبار حول شهادة الشهيد الأول ليس وليد اليوم، ولكنّه كان منذ القدم. وقد صرّح في كتاب نسيم السحر، الذي اعتنى بترجمة الشهيد من ولادته إلى شهادته: «واشتبه على قوم كثيرة صفة قتلّه: لأنّ المحب الصادق لم يُرضَ قلم يحضر ذلك». انظر: جعفر المهاجر، الشهيد الأول: عصره، سيرته، أعماله وما مكث منها (١٤٣٠هـ). طبع ضمن كتاب (الشهيد الأول، حياته وأثاره).
- (٢٠٣) الملحق (١)، قم، مركز العلوم والثقافة الإسلامية.
- (١٦) Stefan H. Winte (1999), «shams al . Din Muhammad ibn Makki / al . shahid al . awwal», (d. 1384) and the shimah of syuk Studies Review, volume 3: pp160-164.
- (١٧) للمثال انظر: محمد بن محمد المشهور بالشيخ المفيد، المقنعة: ٨١٠ - ٨١٢، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي (١٤١٠هـ); محمد بن الحسن الشيباني الطوسي، النهاية في مجرد الفقه والفتوى: ٣٠٢، بيروت، دار الكتاب العربي (١٣٩٠هـ); أبو جعفر محمد بن منصور المشهور بابن إدريس الحلبي، كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٢: ٢٤ - ٢٧، قم، مؤسسة النشر الإسلامي (١٤١٠هـ); جعفر بن حسن الحقّ الحلبي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ١: ٣٤٤، تحقيق وإخراج وتعليق: عبد الحسين محمد علي، بيروت، دار الأضواء (١٤٠٢هـ).
- (١٨) كمثال ما ذكره الشهيد الأول في كتاب غاية المراد في شرح نكت الإرشاد. فقد ذكر آراء العلامة بشكل واضح في كتب مختلفة وأدّتها. راجع: محمد بن مكي، غاية المراد في شرح نكت الإرشاد ١: ٣٥٦، قم، مركز العلوم والثقافة الإسلامية (١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م).
- (١٩) Wilferd Madelung, «Authority in Twelver Shiism in the Absence of the Imam», in lanotiond, (autorite au Moyen Age: Islam), Byzance (Occident) Coll0ques internationaux de la Napoule, 1978, (paris), presses Universitaires de France (1982), p 166.
- (٢٠) الشهيد الأول في كتابه الدروس أتى على استعمال لفظ نائب الإمام. وكتب قائلاً: «تجب صلاة الجمعة ركعتين بدلاً عن الظهر بشرط الإمام أو نائبه، وفي الغيبة تجمع الفقهاء مع الأمن». الدروس الشرعية في فقه الإمامية ١: ١٢٩، «ويجب دفع الزكاة إلى الإمام أو نائبه مع الطلب، والإستحبّ، وفي الغيبة إلى الفقيه المأمون...». المصدر السابق ١: ١٩٩؛ وفي مورّد واحد حين أراد الشهيد الأول التصريح بتأنيث العامة للفقهاء عن الإمام المعصوم استعمل تعبير «نائب الغيبة». وهو الفقيه العدل الإمامي الجامع لشروط الفتوى». المصدر السابق ١: ٢٢٠.
- (٢١) راجع: ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ٤: ١٠٠ - ١٠٤.
- (٢٢) الشهيد الأول، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ١: ٣٠٢.
- (٢٣) الدروس الشرعية في فقه الإمامية ١: ٥١٢ - ٥٠٩.
- (٢٤) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ٤: ١٠٤؛ وانظر كذلك: الدروس الشرعية في فقه الإمامية ٢: ٦٠ - ٦٩ (بحث في إجراء العدود الشرعية في عصر الغيبة وجواز عمل الفقيه بها).
- (٢٥) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ٤: ١٠٦.
- (٢٦) المير مخدوم شريفي، التواضع لبنيان الروافض، نسخة خطية، مكتبة بريطانيا، الورقة ٩٢ ألف.

- وقد كان المهاجر يرى الشهيد الثاني أول فقيهٍ أمامي قال بأن نائب الإمام يعني الفقيه الجامع للشريائط. انظر: جعفر المهاجر، الهجرة العاملية إلى إيران في العصر الصفوی: النتائج السياسية والثقافية: ٢٢ - ٢٣، بيروت، دار الروضة (١٤١٠ هـ / ١٩٩٧ م).
- (٢٧) السيد محمد باقر الصدر، المحبة: ٢٢ - ٢٣، بيروت، دار التعارف (١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م).
- (٢٨) حسن بن يوسف الحلي، أجوبة المسائل المئاتية: ١٠١، تحقيق: محبي الدين المامقاني، قم، مطبعة الخيام (١٤٠١ هـ).
- (٢٩) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة: ١: ٤٢ - ٤٤.
- (٣٠) راجع: أحمد الترابي، الشهيد الأول، أول شهيد طريق الفقاہة، قم (١٣٨٨ هـ).
- (٣١) ضمن المعلومات الجديدة الأخيرة يعني مصدر نسيم السحر تحدث فيه على أن الشهيد قد صنفه في فترة إقامته بدمشق، الشهيد الأول: عصره، سيرته، أعماله وما مكتبه منها: ١٩٠.
- (٣٢) مجالس المؤمنين: ١: ٥٧٩؛ محمد بن سليمان التكابني، قصص العلماء: ٤٢٩، بمساعي: محمد رضا بزرگ الخالقی وعفیت کرباسی، طهران، الناشر انتشارات علمی وفرهنگی (١٣٨٣ هـ.ش).
- (٣٣) انظر: غایة النهاية في طبقات القراء: ٢: ٢٦٥؛ الشهيد الأول، حياته وأثاره: ٢٩ - ١٩ . الشهيد الأول: عصره، سيرته، أعماله وما مكتبه منها: ١٨٦؛ الشهيد الأول: شخصيات شهيد راه فناهت: ٢٦ .
- (٣٤) لؤلؤة البحرين: ١٩٦٦: ١٤٤؛ الشهيد الأول: عصره، أعماله وما مكتبه منها: ١٨٥ - ١٨٦ .
- (35) Devin J. Stewart, (1998), Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shi'ite Response to the Sunni Legal System, (the University of Utah Press in Salt Lake City), p 78.
- (٣٦) الشهيد الأول: عصره، سيرته، أعماله وما مكتبه منها: ١٨٦ - ١٨٧ .
- (٣٧) الشهيد الأول، حياته وأثاره: ٢٧ . الشهيد الأول: عصره، سيرته، أعماله وما مكتبه منها: ١٨٤ - ١٨٣ .
- (٣٨) الشهيد الأول، عصره، سيرته، أعماله وما مكتبه منها: ١٨٤ .
- (٣٩) الشهيد الأول، حياته وأثاره: ٢٢ - ٢١ .
- (٤٠) انظر: أمل الآمل: ١: ١٨٥ .
- (٤١) انظر: الشهيد الأول: عصره، سيرته، أعماله وما مكتبه منها: ١٨٥ . ويحتمل أن تكون شهرة والد الشهيد الأول والشهيد الأول بالجزيئي من العادات الجارية حول نسبة الشخص لأشهر مكان قريب من مكان ولادته. وقد كانت جزئين سنة كتابة الترجم الشيعية اللاحقة مشهورة ومعروفة، فأثبتت لوالد الشهيد وابنه الشهيد الأول هذه الشهرة، وكون الشهيد قد اشتهر كذلك بـ (حانيني) فالاحتمال القوي أنه ولد بقرية حانين. انظر في هذا: الشهيد الأول: عصره، سيرته، أعماله وما مكتبه منها: ١٨٥ .
- (٤٢) حول والد الشهيد الأول انظر: بحار الأنوار: ١٠٦: ٢٠ .
- (43) Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shi'ite Response to the Sunni Legal System, p78 in no 1.
- (44) Hgaid] hgH,g: pdhji, Nehvi K w44 P hgaid] hgH,g: uwvi K sdvji K Hulhgj, lh1 ;e lkih K w189-190.

- (٤٥) محمد بن المكي، الأربعون حديثاً: ٢، ح، ٢، قم، مركز العلوم والثقافة الإسلامية (١٤٢٠هـ).
- (٤٦) السيد محسن الأمين، أعيان الشيعة: ٩، ٧١، حققه وأخرجه: حسن الأمين، بيروت، دار التعارف (١٤٠٣هـ/١٩٨٢م).
- (٤٧) الأربعون حديثاً: ١، ح.
- (٤٨) المبرزا حسين النوري، مستدرك الوسائل ومستبط المسائل: ٢٠: ٤٠٠، إعداد ونشر: مؤسسة آل البيت لإنقاذ التراث، قم (١٤٠٧ - ١٤٢٠هـ).
- (٤٩) أخذ الشهيد الأول إجازتين من فخر الدين محمد في الحلقة: واحدة في يوم الجمعة الثالث من شهر جمادى الأولى ٧٥٦هـ؛ والأخرى في السادس من شوال عام ٧٥٦هـ. (الأربعون حديثاً: ٢٤١، ٢٤٣). وفي نفس السنة أخذ أجازة من فخر المحققين. ذكرها المجلسي في بحار الأنوار ١٠٤: ١٧٧ - ١٧٨هـ. ومما ذكره فخر المحققين أن الشهيد الأول قرأ عنده إشكالات كتاب إيضاح الفوائد، وهو ما يعني أن الشهيد الأول كان يدرس عنده الفقه. ومما يؤيد هذا المدعى أن الشهيد الأول قبل أن يرث الحلقة كان مطلعاً على الفقه؛ لأنه في الحلقة درس المتون العالمية في الفقه عند كبار فقهاء الحلقة ومشايخها.
- (٥٠) الأربعون حديثاً: ٢، ح.
- (٥١) تولى ابن جماعة منصب قاضي القضاة في مصر في فترة تقدر بخمسة وعشرين سنة، من ٧٣٨ إلى ما بعدها. وبخصوص آباء ابن جماعة راجع: K. S. Salibi (1958), «the Banū Jamaya: A Daynasty of Shafiye Djursits in the Mamluk Period», *studia islamica* 9, pp 97-109.
- (٥٢) انظر: بحار الأنوار ١٠٦: ٧٠ - ٧١.
- (٥٣) بحار الأنوار ١٠٤: ١٩١، ٧١.
- (٥٤) وكان له مقابلة مع ابن نجدة، يظهر هنا من إجازته له، وإن لم يذكر تاريخ ذلك. وكان له مقابلات أخرى مع فقهاء آخرين في هذا السفر:
- Islamic Legal Orthodoxy: twelve Shi'ite Response to the Suni Legal System, pp 79-80.
- (٥٥) الأربعون حديثاً: ٢٦، ح.
- (٥٦) محمد تقى داش پژوه (١٢٢٥هـ.ش)، فهرست المكتبة التي أهدتها السيد محمد مشكوة لمكتبة جامعة طهران، ج ٣، القسم الثالث: ١٧٨٧ - ١٧٨٨، طهران، الناشر جامعة طهران.
- (٥٧) السيد جعفر الحسيني (١٢٨٤هـ.ش/١٤٢٦هـ)، فهرست النسخ الخطية لمكتبة مدرسة صدر بازار (أصفهان - إيران) ٣: ٧٠٧، قم مجمع الذخائر الإسلامية.
- (٥٨) الأربعون حديثاً: ١٢، ح. النكتة الملفقة في الإجازة الأخيرة تكشف عن المقام العلمي للشهيد الأول في ذلك التاريخ، بل إنها تبين أنه كان التلميذ الوحيد لفخر المحققين. وهناك عبارات من فخر المحققين كانت يكشف فيها أن الشهيد الأول كان في نفس مستوى العلمي، وكان ينقد عليه عبارات مادحة، مثل: مولانا الإمام العلامة، الأعظم، أفضل علماء العالم. وقال: إن الشهيد إنما درس عنده بعض مطالب الكتاب (...من هذا الكتاب مشكلاته). وإن العديد من مطالب الكتاب كان يستفيد من الشهيد الأول لما له من الفطنة والفكر الثاقب (...وحقق وأفاد كثيراً من المسائل المشكلات بفكرة الصائب وذهنه الثاقب). وتتابع أنه ناول الشهيد الأول إجازة عامة لكلّ ما كان لديه من الروايات.

وتعابير مماثلة نلاحظها عند ابن معين في حق الشهيد الأول، وذلك في بيان مقامه العلمي، وذلك في ص ٧٥٤، (بحار الأنوار ١٠٧ : ١٨٢). ويستقرأ من ذلك أن الشهيد الأول كان عالماً من قبل أن يسكن الحلة، وكان شخصية علمانية متميزة. لكن العجيب أنه ليس هناك حديث حول مشايخ الشهيد الأول قبل هذه الفترة، وإلى جانب دقة الشهيد الأول في ذكر أسماء أساتذته، كما رأينا في الحلقة، فالظاهر أن الشهيد الأول قبل سفره إلى الحلة لم يكن له أستاذ مهم في الفقه، والغالب أنه درس الفقه لوحده، وما وصل إليه من تبعُّر في الفقه حاصل جهوده وتحقيقاته الخاصة. (انظر: الشهيد الأول: عصره، سيرته، أعماله وما مكث منها: ١٨٧ - ١٨٨).

(٥٩) آغا بزرگ الطهراني، طبقات أعلام الشيعة: العقائقي الراهنة في المائة الثامنة: ٤. تحقيق: علي نقی منزوی، بيروت، دار الكتاب العربي (١٩٧٥م). حول متن الإجازة انظر: الشهيد الأول، حياته وأثاره: ٧٢ - ٧٣.

(٦٠) غایة النهاية في طبقات القراء: ٢: ٢٥٦؛ أمل الآمل: ١: ١٨١ - ١٨٢؛ الشهيد الأول، حياته وأثاره: ٧٦ - ٧٣، ٦٨.

(٦١) استعمل الشهيد الأول عبارات المدح في حق فخر المحققين، وقال فيه: سلطان العلماء، خاتم المجتهدين، الشيخ الأعظم. وعبر عن السيد المرتضى بعبارات: عميد الدين، شيخ أهل البيت في زمانه، وفقيه أهل البيت. وهذه العبارات تكشف عن أن الشهيد الأول في حياته العلمية كان عارفاً بالفقه لأستاذين عظيمين الفضل الكبير والدور الكامل، وهما: فخر المحققين والسيد المرتضى عميد الدين. انظر: الشهيد الأول، حياته وأثاره: ٧٣ - ٧٥. العبارة التي نقلها السيد محسن الأمين في (أعيان الشيعة: ٥ - ٢٩٧). ونقول عنه في بعض المصادر الأخرى، حول ما قاله فخر المحققين بخصوص الشهيد الأول: (استفدت منه أكثر مما استفاد مني)، هي عبارة غير صحيحة، كما يبينها مختارى (الشهيد الأول، حياته وأثاره: ٧٤)، وتبيّن الفكرة الرائعة آنذاك في جبل عامل حول المقام العلمي العالى للشهيد الأول.

(٦٢) أشير لهذا المطلب في نهاية النسخة من كتاب غایة المراد برقم ١٤٠٧ في مكتبة المرعشى النجفي.

(٦٣) الشهيد الأول، حياته وأثاره: ٣٨٧ - ٣٨٩.

(٦٤) بحار الأنوار: ١٠٤: ١٤٠ - ١٤١؛ الشهيد الأول، حياته وأثاره: ٤٦ (الهامش ٥).

(٦٥) الشهيد الأول، حياته وأثاره: ٤٧ (الهامش ١).

(٦٦) الميرزا حسين التورى (١٤٠٧ - ١٤٢٠)، مستدرک الوسائل ومستبطن المسائل: ٢١٢، إعداد ونشر: مؤسسة آل البيت (ال请点击链接) .

(٦٧) فهرست مكتبة آقا السيد محمد مشكوة، التي أهدتها مكتبة جامعة طهران ٢، القسم الثالث: ١٠٨١.

(٦٨) حول ترجمة الكرمانى انظر: عبد الحى بن عماد العنبل (بدون تاريخ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب: ٦: ٢٩٤، بيروت، منشورات دار الآفاق الجديدة.

(٦٩) الشهيد الأول، حياته وأثاره: ٢٢١.

(٧٠) غایة النهاية في طبقات القراء: ٢: ٢٦٥. قال إستوارت: إنه يتحمل قويًا أن الشهيد الأول قد

قضى أواخر عمره في دمشق أو في جزّين بعد أن غادر الحلّة. استنبط هذا من قول القاضي شهبة (تاریخ ابن قاضی شهبة ۱: ۱۲۴ - ۱۲۵) أن الشهید الأول قبل اعتقاله واستشهاده أقام بجزّین. انظر:

Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Respon Sunni Legal System, p 81.

(٧١) أشار ابن الجزّري لمصاحبه للشهید الأول بقوله: «صحبتي مدة مدیدة...». حول ترجمة ابن الجزّري وإقامته في دمشق انظر: أحمد پاکتحی(۱۳۶۹هـ.ش)، «ابن الجزّري» دائرة المعارف الإسلامية الكبرى ٢: ٢٢١، ٢٢٤، طهران، مؤسسة دائرة المعارف الإسلامية الكبرى.

(٧٢) بخصوص البحث حول تاريخ تصنيفه للمعمة انظر: الشهید الأول، حياته وآثاره: ٣٧٧ - ٣٧٠.

(٧٣) محمد تقی داش پژوه(۱۳۲۹هـ.ش)، فهرست المکتبة المركبة لجامعة طهران ٨: ٥٢١ - ٥٢٢. طهران، الناشر منشورات جامعة طهران؛ الشهید الأول، حياته وآثاره: ٣٤٢ - ٣٤٤.

(٧٤) ابن الجزّري، غایة النهاية في طبقات القراء ٢: ٢٦٥، ومن دون أن يذكر التاريخ المحدد قال: إن الشهید درس القراءات عن أصحاب عبد الله بن مؤمن بن وجیه الواسطي(٧٤٠هـ.)، الذي كان من كبار القراء في العراق في زمانه. غایة النهاية في طبقات القراء ٢: ٧٢ - ٧٣. حول ابن مؤمن انظر: غایة النهاية في طبقات القراء ١: ٤٢٩ - ٤٣٠.

(٧٥) كما قال ابن لبّان الدمشقي(٧٧٦هـ) لابن الجزّري: إن الشهید الأول قد درس عنده عدة سنوات علم القراءات. (غایة النهاية في طبقات القراء ٢: ٢٦٥). والسؤال المطروح هنا: في أيٍّ فترة درس الشهید القراءات؟ وكلامهم ليس في مقدوره أن يحدّد لنا هذه الفترة، من أين تبتدئ؟ وإلى أين تنتهي؟ ولعل ما يسارع إلى الذهن أن تحصيل القراءات باعتبارها من المقدّمات الأولى قد يكون الشهید قد حصلها في مرحلة الابتدائي، لكن بالحظ أن علماء الشیعہ لم يكن لديهم آنذاك اهتمامًّا بهذا العلم؛ مما هو ثابت لديهم من عدم صحة العدید منها، فيكون الشهید الأول قد حصلها فيما بعد، أي في مرحلة متاخرة من حياته العلمية، ولعلها صادفت مرحلة إقامته بدمشق. وتابع ابن الجزّري عن ابن لبّان أنه كان مرافقاً للشهید الأول مدةً طويلة، ولم يرَ منه ما يخالف طريقة أهل السنة. غير أن هذا الأمر منتقٍ؛ لأن قوله: (صحبتي) يرجع لابن الجزّري، وليس لابن لبّان. انظر: الشهید الأول، أول شهید على طريق الفقاهة: ٢٢٩ - ٢٣٠ (يرجع الضمير إلى ابن الجزّري).

Winter 1999 p164, Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Response to the Sini Legal System, p 81.

وفي المرجعین الآخرين تم إرجاع الضمير إلى ابن لبّان. وعلى أيٍّ حال فالكلام يقودنا إلى معرفة أن الشهید قضى أواخر عمره بدمشق.

(٧٦) أمل الأمل ١: ١٨١.

(٧٧) حول متن الإجازة راجع: بحار الأنوار ١٠٤: ١٨٦ - ١٩٢؛ الشهید الأول، حياته وآثاره: ٤١٤ - ٤٢٠.

(٧٨) لم يهتمّ كثيراً وينترب بهذا المطلب، ولم يُشرّ كثيراً إلى أن الشهید الأول قد أنهى دراسته بالحلّة، وإلى اهتمامه الخاصّ بأثار العلامة الحلي. كما أن وينتر لم يدرك جيداً أن التقارير التي تحدثت عن تدریس الشهید الأول بجزّین متاخرة كثیراً، ولا يقوم لها شواهد تاريخية ثابتة. وحيث تحدث عن

إقامة مدة بالحلة ودمشق فالمرجح أنه كان منشلاً فيهما بالتدريس. كما أنّ ما أورده العُرُّ العامل حول حضور سبعين عاماً ومجتهداً شيعياً تشبيع جثمان الشهيد الأول أمر يفتقد إلى الدليل، والظاهر أنه مجرد كلام لا صحة له تاريخياً. انظر:

«Shams al. Din Muhammad ibn Makki / al. shahid al. awwal», (d.1384) and the Ahi'ah of Syria Mamluk Studies Review, Volume 3 (1999), pp 156-159.

(٧٩) نعم هناك شك قليل حول كون يتيّبني هو مؤلّف هذه الرسالة. أساس هذا الشك ما جاء في مكان فيها أن مكي أشار إلى أنه رأى متن نسيم السحر ضمن مجموعة كتبها اليتّبني. وهي النقطة التي أشار إليها كذلك يوسف طباجة في: شرف الدين مكي، مختصر نسيم السحر، تحقيق: يوسف طباجة (١٤٢٠هـ)، ضمن: الشهيد الأول، حياته وأثاره: ٥٥١ (الهامش ٤)، قم، المركز العالمي للعلوم والثقافة الإسلامية.

(٨٠) كان برهان الدين إبراهيم بن عبد الرحمن ابن جماعة (٧٩٠هـ) في ذلك التاريخ قاضي قضاة الشافعية في دمشق.

(٨١) حول ترجمته يرجع إلى: تاريخ ابن قاضي شهبة: ٢٤٨ . ٢٥١ . كان من كبار قضاة الشافعية وممتازاتهم في دمشق ما بين تاريخ ٧٧٢هـ إلى تاريخ وفاته في ٧٩٠هـ. صحف اسمه في مصادر الشيعة إلى عباد. وهو غير صحيح. وأما حول ما ذكرته بعض المصادر الشيعية حول خصومته والشهيد الأول فالظاهر أنه غير صحيح، وليس له أساس تاريخي. للتعرّف على ترجمة ابن جماعة انظر: تاريخ ابن قاضي شهبة: ٢٤٨ . ٢٥١ .

وهناك تردّيُّ كثير حول صحة القول الأخير؛ فإنّ جماعة كان من كبار أسلاف ابن جماعة في الشام، ومن المحتمل أن يكون قول كاتب نسيم السحر فقط لبيان مكانة الشهيد العلمية وإعلانها، حيث تكررت أكثر من مرة في هذه الرسالة.

(٨٢) أورد مؤلّف نسيم السحر أن الشهيد الأول كان يتعرّض لمشاكل كثيرة في تدرّيسه، وكان تدرّيسه للشيعة يتمّ بالليل، بينما يشتغل في النهار بتدريس الفقه الشافعي. وهذه مسألة أخرى تستدعي مزيداً من الاهتمام؛ كون الشهيد قد قضى معظم حياته في الحلة ودمشق، كما سبق، وإن بحثنا في القسم الأول من هذا البحث حول جدول لأعوام حياته. انظر: الشهيد الأول، حياته وأثاره: ٤٤ - ٤٧ .

(٨٣) حول التاذلي: محمد بن عبد الرحمن السخاوي ، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع: ١٥٥ - ١٥٦ ، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي (بدون تاريخ).

(٨٤) السيد حسن الأمين، الشهيد الأول محمد بن مكي: ٧، ٣٣ . ٤١ . بيروت، الغدير (١٤١٨هـ/١٩٩٨م).

(٨٥) المصدر السابق: ٦١ - ٧٩ .

# إشارات حول شخصية محيي الدين ابن عربي

د. الشيخ حسين توفيقی (\*)

ترجمة: حسن علي المعاشری

## تنوية —

لقد تعرّضت الشخصية المتناقضة لـ «محيي الدين بن عربي» منذ ما يقرب من ثمانية قرون . حيث بدأ بنشر أفكاره . وإلى هذه اللحظة ، وسوف يستمرّ هذا الأمر . على ما يبدو . حتى في المستقبل ، إلى الشاء والتجريح . ويسعى كاتب هذا المقال إلى مناقشة أفكار الشهيد مرتضى مطهرى بشأن ابن عربي ، مع بيان بعض آراء المواقفين والمخالفين .

ولد الشيخ الأكبر محيي الدين أبو بكر محمد بن علي الحاتمي الطائي (المعروف بابن عربي) سنة ٥٦٠ هـ ، في مدينة مُرسية في الأندلس ، وتوفي في دمشق الشام سنة ٦٢٨ هـ ، ليُدفن في سفح جبل قاسيون المعروف .

يُعدّ محيي الدين من بين العرفاء الكبار ، ولا تزال جاذبته ودافعته القوية . حتى بعد ثمانية قرون من وفاته . تدعى الكثير من المدافعين الأشداء عنه والأعداء الألداء له على السواء إلى اتخاذ مواقف متناقضة بشأنه؛ في بينما ذهب كبار العلماء من الشيعة وأهل السنة إلى اعتباره واحداً من أولياء الله؛ ذهب آخرون إلى رميه بالكفر والزندة . فهو الذي قال عنه الإمام الخميني رض ، في رسالته المعروفة التي بعث بها إلى (ميخائيل غورباتشوف) آخر رئيس للاتحاد السوفياتي: «لن أطيل عليكم أكثر من

(\*) أستاذ حوزوي وجامعي بارز، متخصص في الأديان المقارنة، مترجم أهم النصوص المسيحية إلى الفارسية.

ذلك، فلا أتطرق إلى كتب العارفين، ولا سيما محيي الدين بن عربي، فإذا أردتم الاطلاع على مباحث هذا العظيم فيمكنكم أن تختاروا عدداً من خبرائكم من الأذكياء الذين لهم باع طويلاً في أمثال هذه الأبحاث، وترسلوهم إلى مدينة قم؛ ليتعرفوا . بعد التوكل على الله، وبعد سنوات من البحث . على العمق الحساس والدقيق غاية الدقة على منازل المعرفة. ومن المستحيل الحصول على هذه المعرفة إلا من خلال هذه الرحلة الطويلة<sup>(١)</sup>.

وهو الذي كتب عنه الشهيد مرتضى مطهرى رحمه الله: «ينذهب العلامة الطباطبائي إلى الاعتقاد بأن الإسلام لم يشهد عالماً كتب سطراً واحداً مثل محيي الدين [ابن عربي]<sup>(٢)</sup>».

هذا نموذجان من آراء المواقفين لمحيي الدين بن عربي. بيّنَ أن كلمات المخالفين له . في المقابل . لا تقل حدةً عن كلمات المواقفين، وسوف نشير إلى بعضها في هذه المقالة.

لقد عمدت كلتا الطائفتين من المواقفين والمخالفين لابن عربي . في مؤلفاتهم ومقالاتهم الكثيرة . إلى مناقشة ومحاكمة كلماته وأرائه. وقد تعرض الدكتور محسن جهانغيري، في كتابه (محيي الدين بن عربي)، إلى بعض هذه المناقشات والمحاكمات.

ويفي هذا المقال نسعي إلى دراسة رأي الشهيد مرتضى مطهرى رحمه الله بشأن ابن عربي . والذي لم يذكر في هذا الكتاب . مع الإشارة إلى عدد من المسائل الأخرى في هذا الشأن.

### ١. دور ابن عربي في تكامل العرفان الإسلامي —

لقد تعرض الشهيد الكبير الشيخ مرتضى مطهرى رحمه الله في الكثير من آثاره القيمة للإشارة الكبيرة بشخصية محيي الدين بن عربي لأكثر من مرة، وإليك بعض كلماته في الثناء على هذا العارف الكبير، وبيان دوّره في تكامل العرفان الإسلامي: «لا شك في أن محيي الدين . الذي اشتهر به (ابن عربي) . هو من أكبر العرافاء

في الإسلام، فلم يبلغ شأوه أحد ممَّن سبقة أو جاء بعده، ولذلك لقب أيضاً بـ(الشيخ الأكبر)... لقد تكامل العرفان الإسلامي منذ بدايته عبر القرون بشكلٍ تدريجي، فقد ظهر في كل قرن. كما أشرنا. عرفاء كبار، كان لهم الأثر في هذا التكامل التدريجي للعرفان، حتى ظهر ابن عربي في القرن الهجري السابع، فأحدث قفزة كبيرة في العرفان، بلغ به إلى قمة الكمال، وأدخله مرحلةً جديدة لم يسبق لها مثيل... كما أسس ابن عربي القسم الثاني من العرفان (أي شطره العلمي والنظري والفلسفي)... هذا وقد عاش جميع العرفاء ممَّن جاء بعد ابن عربي على فئات مائتها، ومضافاً إلى ذلك، فقد كان ابن عربي أعمجوبة زمانه، حتى تضاربت الآراء فيه؛ فرفعه بعض إلى درجات الأولياء الكاملين، ووُجده قطباً من الأقطاب؛ بينما خفضه آخرون، وهبتوه إلى حضيض التكفير، ونعتوه بالألقاب من قبيل: «مميت الدين»، و«ماحي الدين»... وقد كان صدر المتألهين الفيلسوف الكبير ونابغة الإسلام العظيم يجله ويحترمه كثيراً، ويفضله حتى على الفارابي وابن سينا».<sup>(٣)</sup>

وفي ما يلي نتناول ما ذكره الشهيد مرتضى مطهري آنفاً بمزيد من التوضيح:  
 «إن العرفان النظري يمثل في الواقع ركيزة للرؤية العرفانية التي يعبر عنها البعض بـ(العرفان الفلسفي). لقد بدأ العرفان النظري منذ أن تم تدوين العرفان على شكل فلسفة وبيان ورؤيه بشأن الوجود. وقد سبق لنا أن شهدنا ذلك إلى حد ما. بطبيعة الحال. وعلى نحو متفرق في كلمات العرفاء منذ صدر الإسلام، بيَّنَ أن الذي يلُور العرفان على شكل علم، وعمل على فلسفة العرفان، وحوَّله إلى مدرسة في مقابل الفلسفه، وعمل على الإزراء بالفلسفه، وترك تأثيره عليهم، حتى لم يوجد فلاسفة اللاحقون أمامهم غير العناية بنظرياته، لم يكن سوى محيي الدين بن عربي. ومن هنا فإننا لا نشك في أن أعمجوبة الدهر «محيي الدين بن عربي» كان هو الأب المؤسس للعرفان النظري في الإسلام».

«لقد كان محيي الدين بن عربي راسخَ الْقَدَمَ في العرفان العملي. أي إنه كان منذ بداية عمره من أصحاب الرياضة ومجاهدة النفس .. كما كان فذاً في عرض العرفان النظري أيضاً».

«لقد كان محيي الدين بن عربي هو أول من فلسف العرفان، بمعنى أنه أول من أخرجه على شكل مذهب منظم. فإن بحث مسألة وحدة الوجود - التي تمثل محور العرفان . إنما ظهرت للوجود أول الأمر على يد محيي الدين بن عربي. إن العرفان النظري بوصفه علمًا مدونًا يبدي رأيه في المسائل بشكلٍ فلسطي، وإن كانت له سابقةً بشكلٍ آخر، إلا أن الذي قام بتدوينه في المرحلة الإسلامية هو محيي الدين بن عربي الطائي الأندلسي».

«إن العرفان النظري السابق على محيي الدين بن عربي يشبه المنطق السابق على أرسطوطاليس. والذي يمكن القول: إنه كان موجوداً ومعدوماً في الوقت نفسه. فهو موجود لأن الناس بفطرتهم يطبقون القواعد المنطقية في حياتهم العملية إلى حد كبير. ولكنه معدوم أيضاً بمعنى أنه لم يكن مدوناً على شكل علم مبوب ومنظم».

«وهكذا الأمر بالنسبة إلى العرفان النظري أيضاً؛ حيث العثور على شواهد لجميع مسائل العرفان النظري في آيات القرآن الكريم وكلمات الأولياء العظام والصالحين، ولا سيّما أمير المؤمنين عليه السلام؛ بيّنَ أن الذي أخرجه أول مرة على شكل علم موضوعه ذات الحق تعالى هو محيي الدين بن عربي. لقد كان ابن عربيشيخ العرفاء. سواء في العرفان النظري أو العرفان العملي ..، وبذلك استحق لقب (الشيخ الأكبر)».

«وبعده اكتسب العرفان لوناً ونكهةً جديدة. فإن الشهرة التي نالها ابن عربي في العرفان، والتي جعلته شيخاً في هذا الفن على الإطلاق، إن لم تكن أكثر من الشهرة التي جعلت من ابن سينا «شيخاً» في الفلسفة، وجعلت من الشيخ الطوسي «شيخاً» مطلقاً في الفقه بين القدماء، ومن الشيخ الأنصاري في الفقه والأصول في القرن الأخير، وجعلت من الشيخ (عبد التاھر)<sup>(٤)</sup> «شيخاً» مطلقاً في فن الفصاحة والبلاغة، فهي ليست أقل منها».

«لقد أثار محيي الدين بن عربي عاصفةً عرفانية في العالم الإسلامي، بدأها من الأندلس فمصر ثم الشام، وصولاً إلى بلاد فارس وشبه القارة الهندية. فكان صدر الدين القونوي (نسبة إلى قونية)، وفخر الدين العراقي، وابن الفارض المصري، وداود الدين القىصري، وعبد الرزاق الكاشاني، والمولوي البلخي، ومحمود الشبستري، وحافظ

الشیرازی، والجامی، کلّهم من تلامیذ مدرسته<sup>(٥)</sup>.

وقال العلامة الشهید لمطهری [بشأن تأثیر محیی الدین بن عربی على الفلسفه والفلاسفة الإسلاميين]: «بطبيعة الحال يجب علينا القول هنا: إن العرفاء كان لهم هنا ابداع فدّ، وإن هذا الإبداع الكبير يُعزى إلى ابن عربی. وفي الأساس إن هذا النوع من الإبداعات يأتي من قبل محیی الدین بن عربی. إن هذا الفكر الذي صدّع به ابن عربی متقدّم جدّاً على كلمات الفلسفه، ثم وجد طريقه إلى أقوال الفلسفه لاحقاً»<sup>(٦)</sup>.

وأشار في موضع آخر إلى بعض العرفاء، معتبراً في الوقت نفسه . محیی الدین بن عربی بوصفه المظہر الکامل الممثل للعرفان الإسلامي، وقال في ذلك: «هناك الكثیر من الأتباع للمنهج العرفاني. وقد ظهر الكثیر من العرفاء الكبار في العالم الإسلامي، من أمثل: بايزيد البسطامي، ومنصور الحلاج، والشبلی، وجنید البغدادي، وذی النون المصري، وأبی سعید أبو الخیر، والخواجة عبد الله الأنصاری، وأبی طالب المکّي، وأبی نصر السراج، وأبی القاسم الشیری، ومحیی الدین بن عربی الأندلسی، وابن الفارض المصري، والمولوی الرومي. يبین أن المظہر والممثل الکامل للعرفان الإسلامي، والذي أخرج العرفان على شکل علم منظم، وكلّ من جاء بعده كان متتأثراً به، إنما هو (محیی الدین بن عربی)»<sup>(٧)</sup>.

بل إنه يرى حتى المولوی، الذي كان معاصرًا لمحیی الدین بن عربی . والذي توفي بعده بأربع وثلاثين سنة .. «قد تأثر إلى حدّ كبير» بـ «أبی العرفان الإسلامي» محیی الدین بن عربی. ويقول في ذلك: «لقد كان المولوی على صلة بمحیی الدین بن عربی من طريق صدر الدين [القانوني]. فقد كان هؤلاء متعاصرين، وكانوا في الوقت نفسه أصدقاء ورفاق... وإنّ ما نجده من مصطلحات محیی الدین بن عربی في كلمات المولوی إنما هي في الواقع مقتبسةً من عرفان ابن عربی. فإن مصطلح «ما عدم هاییم هستی نما . تو وجود مطلق وهستی ما لترجمته: نحن أعدام تحاکی الوجود، وأنت الوجود المطلق، وأنت الموجد لنا» إنما هو في الأصل لمحیی الدین بن عربی. وهذه المصطلحات قد وصلت إلى المولوی من محیی الدین بن عربی. صحيح أن المولوی كان في حدّ ذاته نابغةً وشخصية استثنائية فدّة في شرح الحقائق وتجسيدها من خلال السرد

القصصي وذكر الأمثال، ولكنه في الوقت نفسه كان شديد التأثر بعرفان محيي الدين بن عربي. وفي الأساس فإن كلّ ما جاء في العالم الإسلامي بعد ابن عربي كان متأنراً به إلى حدٍ كبير، ويجب في الواقع أن نعدّ محيي الدين بن عربي أباً للعرفان الإسلامي»<sup>(٨)</sup>.

وقال بشأن المثوي، الذي اكتسب شهرةً عالمية، وهامَ فيه الكثير من الناس: «إن المثوي في الأساس يدور حول محور وحدة الوجود، التي صدَع بها الشيخ محيي الدين بن عربي»<sup>(٩)</sup>.

والبك في ما يلي نموذج آخر من كلمات هذا الفيلسوف الإلهي في الثناء على محيي الدين بن عربي، إذ يقول: «لقد كان محيي الدين أعموجية، وكذلك صدر المتألهين أيضاً. إن محيي الدين بن عربي مثل الكثير من النوايغ والعباقرة من أمثاله، غاية ما هنالك أننا يجب أن نقول في وصفه: «أعموجية»، ولا يمكن لنا أن نصفه بغير هذه الكلمة. وفي الأساس فإنَّ أغلب هؤلاء الأشخاص لا يمكن لنا أن نضعهم ضمن إطار محدد. فتارة تراه في القمة والذروة العليا، وتارة أخرى تراه في الحضيض السحيق. وفي الأساس لا يمكن للفرد أن يفهم حقيقة هؤلاء الأشخاص، بمعنى أنهم لم يحشروا أنفسهم ضمن إطار محدد، ولم يسيرا على سُقِّ واحد أبداً. ومن هنا تضارب الآراء بشأن هؤلاء الأشخاص. وليس هناك من تناقضت الآراء بشأنه مثل محيي الدين بن عربي؛ فهناك من يراه ولیاً من أولياء الله، وبصفه بالإنسان الكامل، والقطب الأكبر؛ وفي المقابل يذهب آخرون إلى القول بتکفیره وارتداده. فهذا هو أسلوبه، وهكذا هي كلماته. وربما كانت بعض كلماته التي سمعت منه هي من أكثر الكلمات انحطاطاً، وفي المقابل سمعت عنه أيضاً أكثر الكلمات رقياً وارتفاعاً وسمواً. وفي الأساس فإن بعض الفلسفه، من أمثل: (صدر المتألهين)، لم يخضعوا لأحدٍ كما خضعوا لمحيي الدين بن عربي، بمعنى أن صدر المتألهين لا يُعدّ أمثال: ابن سينا شيئاً في مقابل محيي الدين بن عربي. أو العلامة الطباطبائي الذي يعتقد بعدم وجود شخص بين المسلمين كتب سطراً واحداً مثل الذي كتبه محيي الدين بن عربي»<sup>(١٠)</sup>.

## تقطیع کلام الشهید مرتضی مطہری —

فی الأعوام الأخيرة جازف الأستاذ محمد رضا الحکیمی . شارح المدرسة التفکیکیة .. واعتبر جماعة من مشاهیر الفلاسفة ابتداءً من صدر المتألهین<sup>(۱۱)</sup> إلى الدكتور علی شریعتی<sup>(۱۲)</sup>، معتبراً إیاهم من القائلین بالتفکیک أو المتأثّرین به . فقد عمد في سیاق نیل مراده إلى تقطیع وانتقاء کلمات کبار العلماء، وعند مواجھته لکلامین: أحدهما فيه «تردد»؛ والآخر «قاطع» في بيان المراد، ليؤثر ترجیح الأول، ويعمل على الترویج له في مختلف مؤلفاته وأثاره.

فلکي يظهر الأستاذ الحکیمی الشهید مرتضی مطہری متناغماً مع أنصار المذهب التفکیکی في نبذ محیی الدین بن عربی يعمد إلى النص الطويل السابق ويختار منه عبارة ذات شقین، ويختار من بينهما الشق الأول المشتمل على عبارة «ریما»، ويعمل على تعمیمه وإشاعتها في مؤلفاته<sup>(۱۳)</sup> :

فهو يختار العبارة القائلة: «ریما كانت بعض کلماته التي سمعتْ منه هي من أكثر الكلمات انحطاطاً»، دون الإشارة إلى المقطع الثاني المشتمل على العبارة «القاطعة» والحازمة التي يقول فيها: «وفي المقابل سمعتْ عنه أيضاً أكثر الكلمات رقیاً وارتفاعاً وسمواً».

إن هذا الانتقاء «التقطیري» و«الجائّر» من العبارة الطويلة المتقدّمة هو من قبيل:

اجتزاء «لا إله» من آية الكرسي!

ولکي یثبت الأستاذ الحکیمی تناغم العلّامة الطباطبائی مع التفکیکیین في طرد محیی الدین بن عربی يختار من بين کتبه العبارة «المتردّدة» التالية<sup>(۱۴)</sup>: «كيف يمكن عدّ محیی الدین [بن عربی] من أهل الطريقة وهو يعتبر الموكّل [العباسی] من أولیاء الله؟»<sup>(۱۵)</sup>.

ولکنه لا یشير أبداً إلى الدفاع «القاطع» للعلامة الطباطبائی عن محیی الدین بن عربی في نهاية النص المتقدّم، الذي نقله عالمٌ فَدَّ مثل: الشهید مرتضی مطہری. يتضح من مجموع کلمات العلّامة الطباطبائی والشيخ الشهید مرتضی مطہری بشأن ابن عربی أن هذین الفیلسوفین المفكّرین يحملان موقفاً معتدلاً منه، حيث

يلفتان إلى الجوانب الإيجابية والسلبية من شخصيته. ويمكن لكلام العلامة التالي أن يلقي ضوءاً على هذا المعنى: «نحن نتعامل مع محيي الدين بن عربي وغيره من الناحية الاستدلالية على قدم المساواة. [ فهو ] في بداية أبحاثه قد ذكر بعض القصائد التافهة والفجة، ولكنه بعد ذلك يطرح . للإنصاف . مسائل في غاية الروعة والإبداع»<sup>(١)</sup>.

## ٢. مذهب ابن عربي -

إن الشخصية السامية لأمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب رض بحيث إنها من جهة جعلت أتباع التشيع والتسمّن (ومختلف المذاهب والمشارب من كلا المدرستين من فلاسفة وعرفاء وفقهاء وأخباريين ومعتزلة وأشاعرة ومن أهل الحديث والسفافية وغيرهم) يعتبرونه منهم؛ ومن ناحية أخرى ذهب الخوارج والنواصب إلى البراءة منه. إن عظمة مولى المتدينين جعلت فهمه أمراً مستصعباً؛ ومن هنا فقد ذهبت طائفة إلى تأليهه؛ وذهبت طائفة أخرى إلى تكفيه. إن جاذبة أمير المؤمنين قد استقطبت إليه محبيّن بالغوا في محبته، كما أن دافعه قد خلقت له أعداء بالغوا في بغضه ومناوأته.

وعلى الرغم من استحالة مقارنة أحدٍ من المسلمين بشخصية هذا الإمام المقصوم، إلا أن الاختلاف بشأن محيي الدين بن عربي قريب الشبه من الاختلاف بشأن هذا الإمام الهمام. فقد ذهب بعضُ إلى اعتبار ابن عربي صديقاً؛ وذهب آخرون إلى اعتباره زنديقاً. كما وقع الاختلاف بشأنه على أساس الموافقة أو المخالفه للعرفان المصطلح على النحو التالي:

١. الشيعة من الموافقين للعرفان يعتبرونه شيعياً.
٢. السنة من الموافقين للعرفان يعتبرونه سنّياً.
٣. الشيعة من المخالفين للعرفان يعتبرونه ستيّاً.
٤. السنة من المخالفين للعرفان يعتبرونه شيعياً.

يقوم منطق المجموعة الأولى والثانية الموافقة للعرفان على القياس التالي:  
أ. لقد انتخبنا مذهبنا على أساس البحث عن الحقيقة.

- ب. ابن عربی باحث عن الحقيقة.  
 ج. إذن كان ابن عربی على مذهبنا.
- وأما منطق المجموعة الثالثة والرابعة المخالفة للعرفان فيقوم على القياس التالي:  
 أ. لقد انتخبنا مذهبنا على أساس البحث عن الحقيقة.  
 ب. لم يكن ابن عربی باحثاً عن الحقيقة.  
 ج. إذن لم يكن ابن عربی على مذهبنا.
- ثم عمّدت كلتا المجموعتين إلى جمع الشواهد والأدلة من المصادر. وحيث كان ابن عربی يتمتع بشخصية متاقضة جعلته يطلق كلمات متشابهة فقد رجع الجميع وجعبته ملأى بما يشتهي.
- وفي ما يتعلق بالمعتقدات والمصادر لا بد من الالتفات إلى أن الإنسان لا يختبر معتقداته بميزان المصادر أبداً، وإنما يعمل قبل كل شيء على تحكيم العواطف والمشاعر في ما يعتقد، وبعد ذلك يعمل على تفسير المصادر وتؤويلها على طبق معتقده. ومن هنا فإن جميع الناس - حتى أصحاب التعددية منهم - مغرمون بما يعتقدون به، ويؤمنون لو آمن جميع الناس بما يؤمنون به، وكما يقول الشاعر:
- أنا حبليٌ ما حببْتُ وإن أَمْتُ فوصيتي للناس أن يتحبّلوا

### تشييع ابن عربی -

إن المفكّرين، من أمثل: الإمام الخميني رض والشهيد مرتضى مطهرى رث، من الذين كانوا يرون أن الناس يكتسبون معتقداتهم بالوراثة، ومن البيئة التي يعيشون فيها. وقد ذكرت كلماتهم في هذا الشأن في مقال لي منشور في العدد الخامس عشر من مجلة «هفت آسمان» .. على الرغم من اعتبارهم ابن عربی شخصية كبيرة، إلا أنهم لم يتخذوا أي خطوة في إثبات تشيعه.

وعن العلامة الطباطبائی رث . بحسب نقل لا يتمتع بدقة كبيرة . أنه قال: «لقد كان محبي الدين قريباً جداً من التشيع<sup>(١)</sup>». فقد كان لمسألة التشيع في الصدر الأول والأزمنة السابقة صورة أخرى، حيث كان أغلب العلماء والعرفاء هم من الشيعة في

واقع الأمر، ولكنهم كانوا يضطرون إلى إخفاء ذلك بداعي التقىة، وكانوا يسعون إلى كتمان تلك الحقيقة بما لا يصطدم مع الموضع الخارجية، فكانوا لذلك يتصرفون على عقيدتهم ولا يشيرونها، إلا من خلال الرموز والإشارات والكلناتيات<sup>(١٨)</sup>.  
ويمكن لبيان الشيخ الشهيد مرتضى مطهري رحمه الله في هذا الشأن أن يفسّر هذا الكلام من العلامة الطباطبائي؛ إذ يقول: «إن من بين أهل السنة هناك طبقة من الصوفية هي وحدها التي تقبل بهذا المفهوم [الحجّة والإنسان الكامل]، ولكن بألفاظ أخرى. ومن هنا نرى أن الصوفية من أهل السنة، رغم انتماهم إلى التسني<sup>(١٩)</sup>، يؤمنون بمسألة الإمامة في بعض كلماتهم، على نحو إيمان الشيعة بها. لقد كان محيي الدين بن عربي أندلسيًا، والأندلس من الأراضي التي يغلب على أهلها طابع التسني، بل كانوا من المعاندين للتشيّع، وتفوح منهم رائحة النصب. وبعود السبب في ذلك إلى أن الأندلس قد فتحت أول الأمر على يد الأمويين، واستمرّت خلافة الأمويين عليها بعد ذلك لفتراتٍ طويلة. وقد عرف الأمويون بعدائهم لأهل البيت، ولذلك كان عموم علماء أهل السنة المعروفون بالنصب من الأندلسيين. وربما لا نرى شيعة في الأندلس. وإذا كان هناك في الأندلس بعض الشيعة فهم مثل الكبريت الأحمر. لقد كان محيي الدين أندلسيًا، ولكنه حيث كان يتّصف بالذائقه العرفانيه، واعتقاده باستحالة أن تخلو الأرض من الولي والحجّة، فقد ذهب في هذا الشأن إلى ما يذهب إليه الشيعة، ويأتي على ذكر أسماء الأئمة عليهم السلام، وصولاً إلى الحجّة المنتظر، ويدعى أنه قد التقى محمد بن الحسن العسكري بعد سنة ستّمائة [للهجرة] في موضع كذا. وبطبيعة الحال فإن بعض كلماته [الأخرى] تناقض هذه الكلمات، وتثبت أنه سني متّصّب للمذهب التسني. إلا أن ذوقه العرفاني في الوقت نفسه. كان يدعوه إلى القول بأن الأرض لا تخلو من الولي، على حدّ تعبيره (والحجّة، كما يقول أئمتنا)، بل كان يدعى المشاهدة، حيث يقول: لقد التقى الإمام محمد بن الحسن العسكري، الذي تجاوز عمره القرن الثالث، ويعيش متخفيًا<sup>(٢٠)</sup>.

وفي تأييد كلام الشهيد مرتضى مطهري رحمه الله، القائل بأن محيي الدين بن عربي قد أخذ مذهبـه . بطبيعة الحال . من بيته الجغرافية في الأندلس، يجب القول: إن

الأندلس الإسلامية التي حضرت ابن عربي (١٤٠١م) ضمن رياض العرفان الإسلامي، قد تحولت سنة ١٤٩٢م إلى إسبانيا المسيحية، ولم تُعُد تحضن العرفاء المسلمين. ومنذ ذلك التاريخ أخذت تلك الأصقاع تشهد نشوء العرفان المسيحي، وكان «إغناطيوس دي لوبيلا» (١٥٥٦م)<sup>(٢١)</sup> واحداً من مؤلاء العرفاء. ومن البديهي أن إسبانيا لو أضحت يوماً ما أرضاً وثية فإنها ستنتج. لا محالة. عرفاناً وثنياً<sup>(٢٢)</sup>.

## الرجيبيون —

لقد ذكر محيي الدين بن عربي بشأن بعض «الرجيبين»، تقريراً، حيث صور في مكاشفاته «الرافضة» على هيئة الخنازير، فأثار بذلك حفيظة الشيعة، وأخذ المخالفون لابن عربي من الشيعة ينتقدونه على ذلك في مؤلفاتهم بشدة. واليك نص تقرير ابن عربي في هذا الشأن:

«ومنهم. رضي الله عنهم. الرجبيون. وهم أربعون نفساً في كل زمان، لا يزيدون ولا ينقصون. وهم رجال حاليم القيام بعظمة الله. وهم من الأفراد. وهم أرباب القول الثقيل من قوله تعالى: «إِنَّا سَتَّلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا كَفِيلًا» (المزمول: ٥). وسموا (رجيبيون); لأن حال هذا المقام لا يكون لهم إلا في شهر رجب، من أول استهلال هلاله إلى انفصاله، ثم يفقدون ذلك الحال من أنفسهم، فلا يجدونه إلى دخول رجب من السنة الآتية. وقليلٌ منْ يعرفهم من أهل هذا الطريق. وهم متفرقون في البلاد، ويعرف بعضهم بعضاً؛ منهم منْ يكون باليمن وبالشام وبديار بكر، لقيت واحداً منهم بـ «ذنيسر». من ديار بكر. ما رأيتُ منهم غيره، وكنتُ بالأسواق إلى رؤيتهم؛ ومنهم منْ يبقى عليه فيسائر السنة أمر ما مما كان يكشف به في حالة في رجب؛ ومنهم منْ لا يبقى عليه شيء من ذلك، وكان هذا الذي رأيته قد أبقي عليه كشف الروافض من أهل الشيعة سائر السنة، فكان يراهم خنازير، فيأتي الرجل المستور الذي لا يعرف منه هذا المذهب قط، وهو في نفسه مؤمن به يدين به ربّه، فإذا مرّ عليه يراه في صورة خنزير، فيستدعيه ويقول له: ثب إلى الله، فإنه شيعيٌ راضيٌ، فيبقى الآخر متعجبًا من ذلك، فإنْ تاب وصدق في توبته رأه إنساناً، وإنْ قال له بلسانه: تبّ و هو يضمّر مذهبة لا يزال

يراه خنزيراً، فيقول له: كذبْتَ في قولك: «تبُّتْ»، وإذا صدق يقول له: صدقتَ، فيعرف ذلك الرجل صدقه في كشفه، فيرجع عن مذهبـه ذلك الرافضـيـ. ولقد جرى لهذا مثلـ هذا مع رجلـين عـاقـلـين من أـهـلـ العـدـالـةـ من الشـافـعـيـ، ما عـرـفـ منـهـماـ قـطـ التـشـيـعـ، وـلـمـ يـكـوـنـواـ مـنـ بـيـتـ التـشـيـعـ، أـدـاهـمـاـ إـلـيـهـ نـظـرـهـمـاـ، وـكـانـاـ مـتـمـكـنـينـ مـنـ عـقـولـهـمـاـ، فـلـمـ يـظـهـرـهـاـ ذـلـكـ، وـأـصـرـاـ عـلـيـهـ. بـيـنـهـمـاـ وـبـيـنـ اللهـ ..ـ فـكـانـاـ يـعـتـقـدـانـ السـوـءـ فيـ أـبـيـ بـكـرـ وـعـمـرـ وـيـتـعـالـوـنـ فيـ عـلـيـ، فـلـمـ مـرـاـ بـهـ، وـدـخـلـاـ عـلـيـهـ، أـمـرـ بـإـخـرـاجـهـمـاـ مـنـ عـنـهـ، فـإـنـ اللهـ كـشـفـ لـهـ عـنـ بـوـاطـنـهـمـاـ فيـ صـورـةـ خـازـيـرـ، وـهـيـ الـعـلـامـةـ التـيـ جـعـلـ اللهـ لـهـ فيـ أـهـلـ هـذـاـ المـذـهـبـ، وـكـانـاـ قـدـ عـلـمـاـ مـنـ تـفـوـسـهـمـاـ أـنـ أـحـدـاـ مـنـ أـهـلـ الـأـرـضـ مـاـ اـطـلـعـ عـلـىـ حـالـهـمـاـ، وـكـانـاـ شـاهـدـيـنـ عـدـلـيـنـ مـشـهـورـيـنـ بـالـسـنـةـ، فـقـالـاـ لـهـ فيـ ذـلـكـ، فـقـالـ: أـرـاـكـمـاـ خـنـزـيـرـيـنـ، وـهـيـ عـلـامـةـ بـيـنـيـ وـبـيـنـ اللهـ فيـ مـنـ كـانـ مـذـهـبـهـ هـذـاـ، فـأـضـمـرـاـ التـوـبـةـ فيـ تـفـوـسـهـمـاـ، فـقـالـ لـهـمـاـ: إـنـكـمـاـ السـاعـةـ قـدـ رـجـعـتـمـاـ عـنـ ذـلـكـ المـذـهـبـ، فـإـنـيـ أـرـاـكـمـاـ إـنـسـانـيـنـ، فـتـعـجـبـاـ مـنـ ذـلـكـ، وـتـابـاـ إـلـيـ اللهـ...ـ<sup>(٢٣)</sup>.

وهـذاـ نـصـ وـاضـحـ وـصـرـيـحـ. بـيـدـ أـنـ بـعـضـ الشـيـعـةـ مـنـ أـنـصـارـ اـبـنـ عـرـبـيـ شـكـكـواـ فيـ صـحـتـهـ سـنـدـاـ وـدـلـالـةـ، وـقـالـواـ:

١. لقد مدح اـبـنـ عـرـبـيـ أـهـلـ الـبـيـتـ<sup>عليه السلام</sup> كـثـيرـاـ. وـعـلـيـهـ يـسـتـحـيلـ أـنـ يـحرـيـ عـلـىـ لـسانـهـ مـثـلـ هـذـاـ الـكـلـامـ بـحـقـ شـيـعـةـ أـهـلـ الـبـيـتـ<sup>عليه السلام</sup>.

والـجـوابـ عـنـ ذـلـكـ: إـنـ أـهـلـ السـنـةـ يـفـصـلـونـ بـيـنـ الشـيـعـةـ وـأـهـلـ الـبـيـتـ<sup>عليه السلام</sup>: فـهـمـ يـثـوـنـ عـلـىـ أـهـلـ الـبـيـتـ<sup>عليه السلام</sup>; وـفـيـ الـوقـتـ نـفـسـهـ يـعـتـبـرـونـ الشـيـعـةـ رـافـضـةـ، وـيـنـتـقـدـمـونـهـ<sup>(٢٤)</sup>.

٢. إنـ مـؤـلـفـاتـ اـبـنـ عـرـبـيـ لمـ تـحـلـ مـنـ التـحـرـيفـ، وـإـنـ هـذـاـ النـصـ هوـ مـنـ إـضـافـاتـ الآخـرـينـ.

والـجـوابـ عـنـ ذـلـكـ: إـنـ هـذـاـ النـصـ مـوـجـودـ فيـ طـبـعـةـ «ـالـفـتوـحـاتـ الـمـكـيـةـ»ـ التـيـ حـقـقـهـ الـدـكـتـورـ عـثـمـانـ يـحـيـيـ وـالـدـكـتـورـ إـبرـاهـيمـ مـذـكـورـ عـلـىـ مـخـطـوـطـةـ بـخـطـ الـمـؤـلـفـ، فـلـاـ مـوـرـدـ لـلـشـكـ مـنـ هـذـهـ النـاحـيـةـ.

٣. إنـ المرـادـ مـنـ «ـرـافـضـةـ الشـيـعـةـ»ـ فيـ هـذـاـ النـصـ هـمـ الـخـارـجـ، دونـ الشـيـعـةـ.

وـجـوابـهـ: إـنـ النـصـ مـتـقـدـمـ يـعـتـبـرـ أـنـ «ـالـرـافـضـةـ مـنـ الشـيـعـةـ»ـ هـمـ الـمـخـالـفـونـ

للبشیرین، والغلاة في حبّهم للإمام عليٰ عليه السلام. وهذا لا ينطبق على الخارج. ثم إن مفردة «الرافضي» ذات المدلول السلبي قد شاع إطلاقها على الشيعة منذ عصر الأئمة الأطهار عليهم السلام، ولذلك ورد بابٌ في بحار الأنوار عنوانه: «باب فضل الرافضة، ومدح التسمية بها»<sup>(٢٥)</sup>.

ثم إن الإمام الخميني رض، في معرض دفاعه عن حياد الشيعة، لم يتمسّك بمثل هذه الأمور الضعيفة، ويبين المسألة على النحو التالي: «قد يشاهد السالك المرتاض نفسه وعيشه الثابتة في مرآة المشاهد؛ لصفاء عين المشاهد، كرؤية بعض المرتاضين من العامة الرافضة بصورة الخنزير بخياله، وهذا ليس مشاهدة الرافضة كذا، بل لصفاء مرآة الرافضي رأى المرتاض نفسه التي هي على صورة الخنزير فيها، فتوهمَ أنه رأى الرافضي، وما رأى إلا نفسه»<sup>(٢٦)</sup>.

### الشیعة الإمامیة فی کلام ابن عربی —

إن التعليقات السلطانية الصادرة من بعض الموافقين والمخالفين لابن عربي في مسألة «الرجبيون» تعكس أن أحکامهم قد صدرت منهم دون الرجوع المباشر إلى نص العباراة الواردة في كتاب «الفتوحات المكية»، ولذلك لم يطالعوا على الاستناد القطعي لذلك الكتاب إلى مؤلفه وكوته بخطّ يده<sup>(٢٧)</sup>. وعليه لا غرابة في أن يغيب عن أنظارهم النصّ التالي في الفتوحات بشأن الشیعة الإمامیة، ولا يشيرون إليه في مؤلفاتهم. وهذا النصّ بدروه يؤيد رؤية الشيخ الشهید مرتضی مطهری رحمه الله بشأن مذهب محیی الدین بن عربی؛ إذ يقول: «وأكثرون ما ظهر ذلك في الشیعة . ولا سيما في الإمامیة منهم .. فدخلت عليهم شياطین الجنّ أو لا بحسب أهل البيت، وإفراط الحبّ فيهم، ورأوا أن ذلك من أنسى القراءات إلى الله، وكذلك هو لو وقفوا ولا يزيدون عليه، إلا أنهم تعدوا من حبّ أهل

البيت إلى طريقين:

منهم من تدعى إلى بعض الصحابة وبسبّهم، حيث لم يقدّمُوهم، وتخيلوا أن أهل البيت أولى بهذه المناصب الدنيوية، فكان منهم ما قد عرف واستفاض. وطائفه زادت إلى سبّ الصحابة القذح في رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه، وفي جبريل عليه السلام، وفي

الله . جل جلاله .. حيث لم ينصوا على رتبتهم وتقديمهم في الخلافة للناس، حتى أنسد بعضهم: «ما كان من بعث الأمين أمنياً! وهذا كله واقع من أصل صحيح، وهو حب أهل البيت، أنتج . في نظرهم . فاسداً؛ فضلوا وأضلوا، فانظر ما أدى إليه الغلو في الدين، أخرجهم عن الحد، فانعكس أمرهم إلى الضد...»<sup>(٢٨)</sup>.

### المتوكل أحد الأقطاب؟ —

من بين الأمور التي يأخذها الشيعة المخالفون لابن عربي، وينتقدونه عليها، وصفه المتوكّل الخليفة العباسi بأنه قطب من الأقطاب؛ إذ يقول: «ومنهم من يكون ظاهر الحكم، ويحوز الخلافة الظاهرة . كما حاز الخلافة الباطنة من جهة المقام .. كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي وحسن ومعاوية بن يزيد وعمر بن عبد العزيز والمتوكل؛ ومنهم من له الخلافة الباطنة خاصة، ولا حكم له في الظاهر، كأحمد بن هارون الرشيد السبتي وكأبي يزيد البسطامي، وأكثر الأقطاب لا حكم لهم في الظاهر»<sup>(٢٩)</sup>.

هذا، في حين أن المتوكّل العباسi كان ناصبياً بشهادة التاريخ، قد سعى في فتح مجرى الفرات على الضريح الظاهر لسيد الشهداء<sup>عليه السلام</sup>؛ ليغطي بذلك أثره، ويمحو ذكره<sup>(٣٠)</sup>.

إن إدراج اسم المتوكّل ضمن قائمة الخلفاء الراشدين والصالحين يأتي من أنه خالف مذهب الاعتزاز، وقام بدعم مذهب أهل الحديث، حتى لقب بـ «محيي السنة». إن علماء أهل السنة ينظرون إلى المتوكّل من هذه الزاوية، ولا ينظرون بعد ذلك إلى موقفه من زيارة قبر سيد الشهداء<sup>عليه السلام</sup>، وسعيه إلى إعفاء مرقده الظاهر ومحو آثاره، بل ربما اعتبروا ذلك من فضائله ومحاسن أعماله. وعليه من الطبيعي أن ينظر محيي الدين بن عربي (الستي) إلى المتوكّل العباسi بوصفه محيي السنة، ويرى له هذه المنزلة الرفيعة، ويعتبره لذلك قطبًا من الأقطاب. وهذا يؤيد رأي الشيخ الشهيد مرتضى مطهري<sup>رحمه الله</sup> بشأن مذهب محيي الدين بن عربي.

## ٢. تراث ابن عربی -

قال الشیخ الشهید مرتضی مطہری حَفَظَ اللَّهُ عَنْهُ بشأن تراث ابن عربی: «بلغت مؤلفات محیی الدین بن عربی أكثر من مئتي کتاب، وقد تم طبع الكثير منها، وربما طبعت جميع کتبه الموجودة نسخها، والتي يبلغ عددها حوالي ثلاثين کتاباً، أهمها: «الفتوحات المکیة»، وهو کتاب كبير جداً، بل هو في الواقع دائرة معارف في العرفان؛ وکتاب «فصوص الحكم»، وهو برغم صغر حجمه من أدق النصوص العرفانیة وأعمقها، وقد كتبت عليه شروح كثيرة، وربما لم يفهمه سوى شخص أو شخصين في كل عصر»<sup>(٣١)</sup>.

## ادعاء الكشف والشهود -

يعد الشیخ الأکبر في بداية كل من: «الفتوحات المکیة» و«فصوص الحكم» إلى إثبات حجیة کلامه من خلال إسناده إلى رؤیته رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في المنام. وإن أتباعه يعتبرون هذه المنامات کشفاً وشهوداً، ومن هنا فإن داود القبصري . شارح فصوص الحكم . في بحث إيمان فرعون يلجم لسان كل معارض بقوله: « فلا ينکر على الشیخ ما قاله مع أنه مأمور بهذا القول؛ إذ جميع ما في الكتاب مسطور بأمر الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فهو معذور». كما أن المنکر المغفور معذور»<sup>(٣٢)</sup>.

كما ذهب مؤید الدین الجندي . أول شارح لکامل الفصوص . إلى القول بعصمة محیی الدین بن عربی. وعمد العلامة السيد جلال الدين الاشتیانی إلى رد هذا الادعاء في الہامش، قائلاً: «واما الشیخ الأکبر . مع جلاله قدره، وعلو مقامه . ليس من المعصومين؛ لکثرة وجود الھفوات في فتوحاته وغيرها من آثاره، كما لا يخفى على أحد، وهو قد عد جماعة من الفسقة في زمرة الأقطاب، کالمتوکل وغيره من الفجّار»<sup>(٣٣)</sup>.

كما ذهب الإمام الخمینی حَفَظَ اللَّهُ عَنْهُ إلى القول بتفاھة بعض کشوفات ابن عربی، وطعن فيها بقوله: «إلا أن کشف الشیخ يقتضي أن يكون داود، بل [جميع] الأنبياء المرسلون، مخطئین في أحکامهم، وقوم نوح وسائر الکفار، کفرعون، عرفاء

شامخين<sup>(٢٤)</sup>.

ثم إن نفس محيي الدين بن عربي يقول في الباب رقم (٣٠١) من (الفتوحات المكية): «وإذا خالف الكشف الذي لنا كشف الأنبياء كان الرجوع إلى كشف الأنبياء<sup>(٢٥)</sup>».

وعلى كل حال فإن لابن عربي مدعيات طويلة وعريضة. فعلى سبيل المثال: نجده في الباب (٥٥٥) من (الفتوحات المكية) يدعي أنه يعلم أسماء وخصائص جميع الأقطاب الذين سيأتون في المستقبل إلى يوم القيمة. ولكنه يحجم عن ذكر هذه الأسماء وتلك الخصائص في كتابه؛ حفاظاً على خصوصيات أصحابها؛ وإشفاقاً على سائر المسلمين. وإليك نصُّ كلامه في هذا الشأن:

«اعلم . وفقنا الله وإياك . أن الكتب الموضوعة لا تبرح إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ، وفي كل زمان لا بد من وقوف أهل ذلك الزمان عليها ، ولا بد في كل زمان من وجود قطب ، عليه يكون مدار ذلك الزمان ، فإذا سمِّيَناه وعيَّناه قد يكون أهل زمانه يعرفونه بالاسم والعين ، ولا يعرفون رتبته ، فإن الولاية أخفاها الله في خلقه ، وربما لا يكونون عندهم في نفوسهم ذلك القطب بتلك المنزلة التي هو عليها في نفس الأمر ، فإذا سمعوا في كتابي هذا بذكره أداهم إلى الواقع فيه ، فينزع الله نور الإيمان من قلوبهم . كما قال رؤيم . ، وأكون أنا السبب في مقتلة الله إياهم ، فتركت ذلك؛ شفقةً مني على أمّة محمد<sup>صلوات الله عليه وسلم</sup> . وما أنا في قلوب الناس ، ولا في نفس الأمر ، ولا عند نفسي ، بمنزلة الرسول ، يجب الإيمان بي عليهم ، وبما جئت به ، ولا كلفني الله إظهار مثل هذا ، فأكون عاصياً بتركه»<sup>(٢٦)</sup> .

وقال العالم الكبير الملا محسن الفيض الكاشاني<sup>رحمه الله</sup><sup>(٢٧)</sup> ، في رد مدعيات محيي الدين بن عربي: «هذا شيخهم الأكبر محيي الدين بن عربي ، وهو من أئمة صوفيتهم ، ومن رؤساء أهل معرفتهم ، يقول في فتوحاته: «إنِّي لم أَسْأَلَ اللَّهَ أَنْ يُعْرِفَنِي إِمامُ زَمَانِي ، وَلَوْ كُنْتُ سَائِلَهُ لِعْرَفَنِي». فاعتبروا يا أولى الأ卑صار . فإنه لما استغنى عن هذه المعرفة مع سماحته حديث: «مَنْ مات وَلَمْ يَعْرِفْ إِمامَ زَمَانِهِ مات مِيتَةً جَاهِلِيَّةً» ، المشهور بين العلماء كافية ، خذله الله وتركه ونفسه ، فاستهوتُه الشياطين في أرض

العلوم حیزان، فصار مع وفور علمه ودقة نظره وسیره في أرض الحقائق وفهمه للأسرار والدقائق لم يستقيم في شيء من علوم الشرائع، ولم يعرض على حدودها بضرس قاطع. وفي كلماته من مخالفات الشرع الفاضحة ومناقضات العقل الواضحة ما يضحك منه الصبيان، وتستهزئ به النساء، كما لا يخفى على من تتبع تصانيفه، ولا سيما الفتوحات، خصوصاً ما ذكره في أبواب أسرار العبادات. ثم مع دعاویه الطويلة العريضة في معرفة الله، ومشاهدة المعبود وملازمته في عين الشهدود، وتطوافه بالعرش المجيد، وفناه في التوحيد، تراهذا شطح وطامنات وصلف ورعونات وتحليل ومناقضات تجمع الأضداد، وحيرة محيرة تقطع الأكباد. وب يأتي تارة بکلام ذي ثبات وثبوت، وأخرى بما هو أوهن من بيت العنکبوت. وفي كتبه وتصانيفه من سوء أدبه مع الله سبحانه في الأقوال ما لا يرضى به مسلم بحال<sup>(٣٧)</sup>.

وقد أشار العلامة المجلسي رحمه الله إلى ضرورة أن يكون للإنسان ملجاً في يوم القيمة، معتبراً على كشف وشهادت محيي الدين بن عربي، قائلاً: «أو تلجاً إلى محيي الدين، وقد سمعتَ خزعلاته في أول الكتاب وأخره، والقائل: إن جمعاً من أولياء الله يرون الرافضة على صور الخنازير. والقائل: إني لما عرجتُ رأيتُ رتبة عليٍّ أقلَّ من رتبة أبي بكر وعثمان، ورأيتُ أبا بكر في العرش، فلما رجعتُ قلتُ لعليٍّ: كيف كنتَ تدعى في الدنيا أنك أفضل منهم، ورأيتك الآن في أدنى المراتب»<sup>(٣٨)</sup>.

## ابن عربي والمولوي

لقد اعتبر الشيخ الشهيد مرتضى مطهري رحمه الله المولوي «متائراً إلى حدٍ كبير» بابن عربي. وقال بشأن المثلوي: «إن المثلوي في الأساس يدور حول محور وحدة الوجود، التي صدّ بها الشيخ محيي الدين بن عربي»<sup>(٣٩)</sup>.

وفي هذا المورد نذكر بمسألة، وهي أن محيي الدين بن عربي قد سعى في الفصل الموسوي من كتاب (فصوص الحكم). من خلال الاستناد إلى بعض الآيات القرآنية . إلى تبرير توبه وإيمان فرعون أثناء غرقه. وبطبيعة الحال فإنه قد ذهب في الباب الرابع والستين من (الفتوحات المكية)<sup>(٤٠)</sup> إلى القول بخلود فرعون في النار؛

بسبب ادعائه الألوهية. لقد اعترض المخالفون لابن عربي على ادعائه قبول توبه وإيمان فرعون بشدة، واثبتو مخالفة هذا الادعاء لتصريح القرآن الكريم، ولكن لم تتضح الغاية من ذهاب ابن عربي إلى مثل هذا الادعاء. إن العرفان لا شأن له بظاهر الأمور، ويمكن لوحدة الوجود أن تجمع بين كفر وعناد فرعون وبين عبوديته وتسلیمه (وهذا هو مكمن اللطف في ذلك). وهذا ما ذهب إليه المولوي جلال الدين الرومي، إذ يقول ما مضمونه باللغة العربية: عندما تكثر الألوان في الأشياء تقوم الحرب بين موسى ونفسه، وعندما يفقد الشيطان لونيهما سيتحدون في الشاكلة، ويسود السلام بين موسى وعدوه<sup>(٤١)</sup>.

أجل، لقد تنزل ابن عربي في هذا الموضع من مستوى العارف إلى مستوى المتكلم. ويا حبذا لو أمكن لابن عربي أن يستفيد من المولوي، كما استفاد المولوي من ابن عربي! إلا أن هذا لم يكن ممكناً؛ لأن المولوي قد تحدث باللغة الفارسية، ثم إنه جاء إلى هذه الدنيا بعد وفاة محيي الدين بسنوات.

## توظيف علم الحروف —

كما عمد محيي الدين بن عربي من أجل نشر أفكاره العرفانية إلى توظيف حتى علم الحروف أيضاً، وقد عرضها بتفصيم. فنراه في (الفتوحات المكية)<sup>(٤٢)</sup>. على سبيل المثال. ينسب الأبجدية المشرقية<sup>(٤٣)</sup> إلى «أهل الأنوار» (= أهل المشرق)، والأبجدية المغربية إلى نفسه و«أهل الأسرار»<sup>(٤٤)</sup>. وقد تحدث عن فضائل كل واحد من حروف المعجم، شرعاً ونشرأ.

وبالإضافة إلى الخصائص العددية للحروف، هناك عناية من ابن عربي بسائر الجوانب الأخرى في الحروف أيضاً. فهو على سبيل المثال. يرى في الحروف المنفصلة لكلمة «داوود»، وعدم اتصالها ببعضها أول نعمة يمن بها الله سبحانه وتعالى على هذا النبي؛ إذ يقول: «فأول نعمة أنعم الله بها على داود عليه أن أعطاه اسماً ليس فيه حرف من حروف الاتصال، فقطقه عن العالم بذلك؛ إخباراً لنا عنه بمجرد هذا الاسم، وهي: الدال، والألف، والواو. وسمى الله محمد<sup>صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ</sup> بحروف الاتصال والانفصال، فوصله به

[أي بالحق]، وفصله عن العالم، فجمع له بين الحالتين في اسمه، كما جمع لداود بين الحالين من طريق المعنى، ولم يجعل ذلك في اسمه، فكان ذلك اختصاصاً لـ محمد على داود - صلوات الله عليهما ..، أعني التبییه عليه باسمه، فتمّ له [أي لـ محمد] الأمر من جميع جهاته، وكذلك في اسمه أَحْمَدُ، فهذا من حکمة الله<sup>(٤٥)</sup>.

وبالتالي فإنه يقترح في الفصّ الموسوي أن تؤخذ كلمة «مسجون» في الآية ٢٩ من سورة الشعراً لا من مادة «سجن»، بل من مادة «جن» (بمعنى «ستر»)، واعتبار السين فيها حرفاً زائداً.

وهذه نماذج من بين أكثر الكلمات التي قالها محبي الدين بن عربي انحطاطاً وتفاهة، على حدّ تعبير الشيخ الشهید مرتضى مطهري.

## الهوامش

(١) مقطع من رسالة الإمام الخميني إلى غورباتشوف.

(٢) مرتضى مطهري، الأعمال الكاملة ٩: ١٩٢ (مصدر فارسي).

(٣) مرتضى مطهري، مدخل إلى العلوم الإسلامية (قسم الكلام والعرفان والحكمة المتعالية): ٩٠ . ٩١، تعریف: حسن علي الهاشمي، دار الكتاب الإسلامي، ط٥، قم، ١٤١٢ هـ. ٢٠١٠ م.

(٤) المراد هو عبد القاهر الجرجاني، وقد ورد في الأصل (عبد القادر) سهواً.

(٥) انظر: تماشـه راز: ٥٥، ٥٧، انتشارات صدرا، طهران، ١٢٥٩ هـ. ش (مصدر فارسي).

(٦) انظر: مرتضى مطهري، مجموعة آثار (الأعمال الكاملة) ٩: ٣١٦ (مصدر فارسي).

(٧) انظر: المصدر السابق ٥: ١٤٩ .

(٨) المصدر السابق ٩: ١٩٣ .

(٩) المصدر السابق ٩: ٦١ .

(١٠) المصدر السابق ٩: ١٩٤ .

(١١) جاء في بداية كتاب (معد جسماني در حکمت متعالية): ٥، قم، انتشارات دلیل ما، ١٣٨١ هـ. ش، التعبیر بـ (إهداء إلى صدر المتألهین الشیرازی، الفیلسوف الكبير والتفسیکی القدیر) (مصدر فارسي).

(١٢) انظر: محمد رضا الحکیمی، عقل سرخ: ٤٢٥ - ٤٢٦، ٤٢٨، انتشارات دلیل ما، قم، ١٣٨٣ هـ. ش (مصدر فارسي).

(١٣) انظر: محمد رضا الحکیمی، مکتب تفکیک: ١٠٤، دفتر نشر فرهنگ إسلامی، طهران، ١٣٧٥ هـ. ش؛ متأله قرآنی، مقدمة الأستاذ: ٧٦، انتشارات دلیل ما، قم، ١٣٨٢ هـ. ش (مصدر فارسي).

(١٤) انظر: اجتهاد وتقليد در فلسفه: ٢٢١، دفتر نشر فرهنگ إسلامی، طهران، ١٣٧٨ هـ. ش؛ معد

- جسماني در حکمت متعالیة: ۲۲۴؛ مکتب تفکیک: ۱۰۳ . ۱۰۴؛ متأله قرآنی: ۷۶؛ عقل سرخ: ۷۴ (مصادر فارسیه).
- (۱۵) عند مراجعة مصدر هذا الكلام يتضح أن العلامة قد ذكر هذا الموضوع على شكل سؤال، وفي فضاء وأوضاع وأجواء المدرسة: (دار الحديث ذات يوم مع أستاذنا الأكرم العلامة الطباطبائي . قدس الله نفسه . حول هذا الموضوع، حتى طال النقاش والجدل؛ إذ كان سماحته يقول: كيف يمكن اعتبار محيي الدين [بن عربي] من أهل الطريقة، وهو يعتبر المتوكل من أولياء الله؟! فقلت له: لو ثبت أنك قال مثل هذا الكلام، وأن كلامه لم يطله التعريف . كما يدعى الشعراوی؛ إذ يقول: لقد تعرض كتاب (الفتوحات) لابن عربي إلى الكثير من التعريفات، مع اعتقادنا بأنه رجل منصف، إذا انكشف له الحق لا ينكره .. عندها يجب اعتباره في ما يتعلق بهذا النوع من العبارات في زمرة المستضعفين! فابتسم سماحته باستغراب، وقال: وهل يمكن عذر محيي الدين ضمن المستضعفين؟! فقلت: وأي ضير في ذلك؟...). السيد محمد حسين الطهراني، روح مجرد: ۱۱۱، انتشارات حکمت، طهران، ۱۴۱۴هـ.
- (۱۶) مهر نابان: ۱۷۲، انتشارات باقر العلوم علیه السلام (مصدر فارسی).
- (۱۷) في ما يتعلق بتشییع محيي الدين بن عربي ذکر الملأ محمد صالح الخلاّلی . في مقدمته على كتاب (مناقب محيي الدين)، الذي قام بشرحه . الكثير من الأدلة حول تشییعه.
- (۱۸) مهر نابان: ۱۷۲، انتشارات باقر العلوم علیه السلام.
- (۱۹) جاء في الأصل كلمة (متصوفة)، بدلاً من (التسنن) سهواً.
- (۲۰) مرتضى مطهري، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة): ۹۴۴ . ۹۴۴. يمكن لهذا البيان الكامل بشأن مذهب محيي الدين بن عربي أن يكون ناظراً إلى الكلام المعروف للشيخ البهائي في كتابه (الأربعون)، ذيل الحديث رقم ۲۶.
- (۲۱) إغناطيوس دي لويولا (۱۴۹۱ - ۱۵۵۶م): فارس إسباني من أسرة نبيلة ياسكية، تسلّك وتكلّم ليصبح عالماً لاهوتياً، ثم أسس اليسوعية وأصبح أول قائد لها . (المغرب).
- (۲۲) بشأن (العارف الوثني) في كلام العلامة الطباطبائي انظر: مجلة هفت آسمان، العدد ۷۹: ۲۲ (مصدر فارسی).
- (۲۳) محيي الدين بن عربي، الفتوحات المکیة: ۱۱: ۲۸۵ . ۲۸۸، طبعة عثمان يحيى وإبراهيم مذكور.
- (۲۴) إن فرية أن الرافضة يمسخون في قبورهم خنزير كانت شائعة بين أهل السنة قبل عصر محيي الدين بن عربي . وقد سبق للغزالی أن وأشار إليها بوصفها شائعة لا أساس لها من الصحة قبل ابن عربي بقرن من الزمن . (انظر: مقالتنا في مجلة هفت آسمان، العدد ۱۵).
- وفي إشاعة أخرى: إن الرافضي إذا أشرف على الموت يقلب الله صورة وجهه وجه خنزير، فلا يموت إلا إذا مسخ وجهه وجه خنزير، ويكون ذلك علاماً على أنه مات على الرفض، فيستبشرون بذلك الروافض، وإن لم يقلب وجهه عند الموت يحزنون . ويقولون: إنه مات ستيّاً . (انظر: الأمینی، الغدیر: ۷: ۲۵۶، طهران، ۱۴۲۷هـ).
- (۲۵) انظر: محمد باقر المجلسی، بحار الأنوار: ۶۸: ۹۶ - ۹۸ .
- (۲۶) روح الله الموسوی الحمینی، تعلیقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس: ۲۲۱، مؤسسة پاسدار إسلام، قم، ۱۴۰۶هـ.
- (۲۷) وقد تتسلل هذا الأمر من كتاب (مستدرک الوسائل) ۳: ۴۲۲، المؤلفه المیرزا حسین التوری، نصوص معاصرة . السنة الثالثة عشرة . العدد الواحد والخمسون - صيف ۲۰۱۸م . ۱۴۲۹هـ.

- طهران، ۱۳۲۱هـ.ش، إلى الكتب والمؤلفات اللاحقة، حيث نقل قضية الرجبيين من كتاب (محاضرة الأبرار ومسامرة الآخيار)، تأليف: محبي الدين بن عربي. والمعجب في البين أننا بعد مراجعة كتاب محاضرة الأبرار: ۲۹۵ - ۲۹۶، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ۱۴۲۲هـ، نجد الرجبيين يشاهدون الروايات على (هيئه الكلاب)، وقد وردت (هيئه الغنائزير) في الفتوحات المكية. ولا يمكن العثور على مفردة (المرتاض) و(الارتياض) في أيٍ واحدٍ من هذين المصادرتين، وإنما هما من إضافات (مستدرک الوسائل)، ومنه تسللت إلى المؤلفات اللاحقة.
- (۲۸) محبي الدين بن عربي، الفتوحات المكية: ۴: ۲۸۰ - ۲۸۱، طبعة عثمان يحيى وإبراهيم مذكور.
- (۲۹) المصدر السابق: ۱۱: ۲۷۵.
- (۳۰) أما مسألة قطع أيدي زوار الإمام الحسين عليه السلام، والتي تسب إلى المتوكّل فهي مجرد إشاعة لا يؤيدها التاريخ، ولم يكن يجوز للشيعة من الناحية الفقهية أن يستجيبوا لهذه السياسة: لمجرد الزيارة أو من أجل أي عبادة أخرى.
- (۳۱) مرتضى مطهري، مدخل إلى العلوم الإسلامية (قسم الكلام والعرفان والحكمة المتعالية): ۹۱. تعریف: حسن علي الهاشمي، دار الكتاب الإسلامي، ط٥، قم، ۱۴۱۲هـ - ۲۰۱۰م.
- (۳۲) شرح القصيري على فصوص الحكم: ۴۵۳، انتشارات بيدار، قم، ۱۳۶۲هـ.ش.
- (۳۳) انظر: مؤيد الدين الجندي، شرح فصوص الحكم: ۱۱۴، انتشارات دانشگاه مشهد.
- (۳۴) روح الله الموسوي الخميني، تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس: ۱۹۵.
- (۳۵) محبي الدين بن عربي، الفتوحات المكية في معرفة الأسرار الملكية والممالك: ۶: ۳۹۷.
- (۳۶) إن الملا محسن الفيض الكاشاني هو صهر وتلميذ صدر المتألهين، وقد تقدم بيان تعلقه بمحبي الدين بن عربي في كلام الشيخ الشهيد مرتضى مطهري.
- (۳۷) الملا محسن الفيض الكاشاني، بشارات الشيعة: ۱۰۵، طهران، ۱۳۱۱هـ.ش.
- (۳۸) محمد باقر المجلس، عين الحياة: ۶۴۷، مؤسسة مطبوعاتي أمير كبير.
- (۳۹) مرتضى مطهري، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة): ۹: ۶۱.
- (۴۰) انظر: الفتوحات المكية: ۴: ۲۹۲ - ۲۹۳، طبعة عثمان يحيى وإبراهيم مذكور.
- (۴۱) المنشوى، الكتاب الأول، البيتان رقم ۲۴۶۷ - ۲۴۶۸. وقد ورد البيت الثاني في طبعة نيكلسون بصيغة أخرى.
- (۴۲) انظر: محبي الدين بن عربي، الفتوحات المكية: ۱: ۳۶۱ - ۳۶۵ (الباب الثاني).
- (۴۳) إن الأبجدية المعروفة هي الأبجدية المشرقية، ولكن هناك أبجدية مغربية أيضاً، وهي تنتمي إلى الأندلس ومراکش. وفي هذه الأبجدية المغربية نجد ترتيب (صفغض، قرست، ثخذ، ظلغش)، بدلاً من (سعفص، فرششت، ثخذ، ضطغ). وعلى أساس ذلك فإن الأعداد من ۶۰ إلى ۱۰۰ تختلف في بعض الموضع عن الأبجدية المشرقية. انظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار: ۱۰: ۱۶۴. وقد أثرت الأبجدية المغربية على ترتيب الأبجدية المتعارفة (أ، ب، ت، ث) في تلك الأصناف أيضاً.
- (۴۴) لأن الأبجدية المغربية بمنزلة السر، وقلما يكون هناك من اطلع عليها.
- (۴۵) محبي الدين بن عربي، فصوص الحكم، الفصّ الداودي. وانظر أيضاً: الفتوحات المكية: ۱: ۱۱۱ - ۱۱۱، في ما يتعلق بأهمية الحروف المنفصلة (أ، أ، و، ز، ر، د، ذ).

# ميتافيزيقا التقدم في العالم العربي<sup>(١)</sup>

## قراءة في كتاب

د. السيد حسن إسلامي<sup>(\*)</sup>

ترجمة: السيد حسن علي مطر

### الماضي سراج المستقبل —

إن هذا الكتاب في طبعته الثالثة المزيدة والمنقحة هو ثمرة سنين من التأمل، ودراسة امتدت لستة كاملة، قام بها الدكتور فهمي جدعان، الأستاذ في جامعة الأردن. ولد الدكتور فهمي جدعان سنة ١٩٤٠ م، في بلدة عين غزال، وحاز على شهادة الدكتوراه في الآداب من جامعة السوربون في فرنسا. ثم درس الفلسفة والفكر العربي بعد ذلك في جامعة الأردن، وشغل كرسى الحضارة العربية في جامعة السوربون الحديثة. له الكثير من المؤلفات باللغتين العربية والفرنسية، ومن بينها: فلسفة السجستانى، والتأثير الرواقى في الفكر الإسلامي، والظروف الاجتماعية . الثقافية في الفلسفة الإسلامية، ومنزلة الملائكة في اللاهوت المعرفي الإسلامي، والوحي والإلهام في الإسلام، والمحنة (بحث في جدلية الدينى والسياسي في الإسلام)، وفي الخلاص النهائى (مقال في وعد الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين). يُعدّ الدكتور فهمي جدعان واحداً من المفكّرين المسلمين المرموقين، حيث يسعى إلى تقديم فهمٍ وتصوّر واضح ودقيق عن الوضع والواقع الفكري والعملي للمسلمين، وأن يبحث عن حلول للخروج من المنعطفات في ضوء التقاليد الدينية والنظرية للمسلمين<sup>(٢)</sup>.

---

(\*) باحث بارز في الحوزة والجامعة.

ومن بين مؤلفاته العديدة يتمتع كتابه «أسس التقدُّم عند مفكّري الإسلام في العالم العربي الحديث» بطبعية وغایات خاصة. فقد صدر هذا الكتاب بعد سنوات من التأمل النظري والتحديي الفكري سنة ١٩٧٩م، بالتزامن مع انتصار الثورة الإسلامية في إيران. وقد صدرت الطبعة الثانية المنقحة لهذا الكتاب بعد ذلك بعده من الزمن، وقد أشار في مقدمة هذه الطبعة إلى أصداء هذا الكتاب، وكانت له في الوقت نفسه إطلالةً مقتضبة على الثورة الإسلامية الإيرانية. وأما الطبعة الثالثة والمزيدة فقد صدرت بعد ثلاثة عقود من انتصار الثورة الإسلامية، وقد تعرض المؤلّف في مقدمة هذه الطبعة إلى إيران ووقائعها، ولا سيما أحداث ما بعد انتخابات عام ١٣٨٨هـ، وأثار بعض الأمور التي تدعو إلى التأمل. وعلى الرغم من ذلك لا نجد في هذا الكتاب بحثاً عن إيران ومفكّريها، وليس هناك من ذكر للحركة الدستورية وثورة المشروطة أبداً. إلا أن هذا الأمر لا يقلّ من أهمية هذا الكتاب؛ لأن محوره الرئيس يدور حول تحالف المسلمين في العالم المعاصر، والحلول المقدّمة من قبل مختلف العلماء للتغلب على هذه الأزمة. إن الجامعية التي يتمتع بها الكاتب، ورؤيته الثاقبة، ولغته الأكاديمية، وذهنيته المنهجية، قد تضافت لتجعل من هذا الكتاب مصدراً ومرجعاً استثنائياً في مجال بحثه، ولا يزال محتفظاً بهذمكانة. إن التحوال بين كلمات المؤلّف ودراسة الأفكار ومعرفة الطرق السالكة دون بلوغ الغايات تفينا عن تجريب المجرّب، وتضع أمامنا أفقاً أوسع لنقد الذات، من خلال التدبّر في أحوال الآخرين، والنظر في مسائلنا من خلال التمعّن في مرآة نظرائنا.

لقد عمد المؤلّف في المقدمة الأخيرة - التي أضافها إلى هذا الكتاب - إلى تبوب الطرق المقترحة من قبل المفكّرين المسلمين؛ للتغلب على الوضع الراهن في العالم الإسلامي، ضمن أربع مجموعات عامة، حيث يؤكد كلّ واحد منها على عنصر خاص للتقدُّم. ويمكن إجمال هذه العناصر والعوامل على النحو التالي:

١. العامل الكلامي - الاعتقادي.
٢. العامل الاجتماعي - الاقتصادي.
٣. العامل الأخلاقي.

## ٤. العامل السياسي على أساس الشريعة.

وعلى الرغم من ذلك كله فإن الذين حملوا هموم إعلام كلمة الإسلام طوال القرنين المنصرمين يختلفون بشكلٍ جوهري من جهات متعددة عن الإسلاميين المعاصرین، ولذلك يجب عدم تقييم أدائهم على أساس سلوك السلفيين المعاصرین. والفارق الأول بينهما يكمن في أن المفكرين الطليعيين كانوا بعيدين كل البعد عن الراديكالية والانفصال عن الواقع الراهن والعودة إلى الماضي. كما أنه لم يكن من منهجهم تكفير الفرق الأخرى. والأهم من ذلك كله أنهم يتمتعون بالعقلانية والتأنويل، ومن هنا كانوا يعملون على تقديم صورة عن إسلام منسجم مع العالم المعاصر ومتناهي عن العلم. في حين أن بعض السلفيين المعاصرين يقدمون صورة عن الإسلام مناهضة للعلم، بحيث تثير سخرية الآخرين. وإن أنصار هذه الصورة يعملون على الترويج لإسلام خرافي يقوم على فتاوى من قبيل: «خلق السيدة حواء من ضلع آدم، ورضاع الكبير، وطهارة بول النبي وكل إفرازاته، والحجر الدائم على النساء»، عبر «قوات فضائية» لا يُعرف مصدر تمويلها ودعمها. إن هذه التيارات تؤمن بمرجعية النص إيماناً مطلقاً، ولا تعمل على توظيف العقل إلا في حدود البيان الخطابي والإقناعي والجدلي. وبذلك تكون اليوم أمام رؤيتين ونسختين عن الإسلام، وهما: النسخة القائمة على المحبة والتلاحم والاعتراف بالآخر والتعاون مع المجتمع الإنساني؛ والنسخة الأخرى تقوم على الكراهية والعدوان ومحاربة العقل. وهدف هذا الكتاب هو تحرير النسخة الأولى، والتعريف بالمنظرين الذين سعوا إلى فهم الإسلام وتحديه في ضوء هذه الرؤية.

يشتمل هذا الكتاب، بالإضافة إلى المقدمة، على ستة فصول وخاتمة، وملحق بسيرة المفكرين البارزين الذين ورد ذكرهم في هذا الكتاب. وقد رسمت المقدمة في هذا الكتاب خارطة طريق للقارئ. يذهب أكثر المحققين إلى الاعتقاد بأن بداية الصحوة الإسلامية في العالم المعاصر تعود إلى هجوم نابليون بونابرت على مصر في نهاية القرن الثامن عشر للميلاد، في حين يذهب الدكتور فهمي جدعان إلى الاعتقاد بأن الصحوة الإسلامية تعود إلى عصر ابن خلدون، ويقدم لذلك تقسيماً خاصاً عن

تاریخ الإسلام، وعلى أساس هذا التقسيم يكون الإسلام قد تجاوز حتى الآن أربع مراحل على النحو التالي:

١. مرحلة التویر وبناء الحضارة. وهي تختلّ القرون الهجرية الأربع الأولى، وقد اقتربت بازدهار الحضارة الإسلامية بشكلٍ كامل.
٢. مرحلة التوقف الحضاري والتوازن، حيث يتم العمل على تثبيت الوضع القائم والمحافظة عليه.
٣. مرحلة اختلال التوازن والانحطاط، حيث تبدأ هذه المرحلة مع الغرالي في القرن السادس الهجري. وفي هذه المرحلة يتوقف النشاط الاجتماعي، وتتبادر الصوفية المغزلة عن الواقع، وتأخذ بالتوسيع والانتشار، بالإضافة إلى مجموعة من الواقع السياسي كسقوط الخلافة العباسية في بغداد، والعجز التاري والمغولي. وقد استمرّت هذه المرحلة حتى نهاية القرن الثامن الهجري.
٤. مرحلة اليقظة والنهوض، حيث تبدأ بابن خلدون، وسعّيه إلى فهم أسباب السقوط والانحطاط. وقد مثل مجھود ابن خلدون حاضنة لجميع المفكّرين الذين جاؤوا بعده.

وبهذه المقدمة يتعرّض الدكتور فهمي جدعان إلى تحليل آراء المفكّرين الإسلاميين بشأن أسباب التخلف والانحطاط في العالم الإسلامي. والمراد من المفكّرين الإسلاميين جميع الذين يطالبون بحضور فاعل للإسلام في مسرح الحياة، أيًّا كانت مشاربهم ومراميهم. وفي مقابل هؤلاء يقف المفكّرون المسلمين الذين لا يحملون مثل هذه الهواجس. والنقطة الأساسية في البين هي أن التعبير بمفهوم «التقدّم»، المساوق للمفردة الإنجليزية (progress)، مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهومين آخرين، هما: مفهوم التطور؛ ومفهوم التغيير. أما المفهوم الأول فهو وليد الفلسفة الداروينية بصورة خاصة، وهو أيضاً ذو طابع حيادي من الناحية الأخلاقية؛ أما مفهوم «التغيير» فهو عارٍ عن كلّ مضمونٍ أخلاقي. إن مفهوم التقدّم قديم ومتقدّم على الثورة الصناعية وأمثالها، إلاّ أن هذا التعبير كان له في السابق مفهوماً مثالياً، في حين أن له في الوقت الراهن مفهوماً عيناً، وناظراً إلى الأمور المادّية، ويتمّ قياسه بالمقاييس الكمية، وهو

اليوم يضاهي الجدوى التكنولوجية.

## ١. التراث الفكري —

لقد تعرّض الدكتور فهمي جدعان في الفصل الأول من هذا الكتاب، تحت عنوان: «ميتافيزيقاً التقديم»، إلى بحث فكرة التقديم عند المسلمين، حيث يرى أن الإسلام على الرغم من إحيائه روح التقديم في قلوب المسلمين، إلا أن الأحداث المريمة التي أعقبت ذلك، والأخلاقيات الروحية المتلاحقة التي مُنِي بها المسلمون، وتحولت الخلافة الراشدة إلى ملوك عضوض سبق للإسلام أن جاء للقضاء عليه، دفع بال المسلمين نحو الوقوع في مستنقع اليأس والقنوط، حتى أخذوا ينظرون إلى التقديم بوصفه ضرباً من الخيال، بل ذهب الأمر ببعضهم إلى إنكار إمكانية التقديم، ووضعوا على لسان رسول الله ﷺ أحاديث وروايات تحمل مضمون «خير القرنين قرنٌ». وقد ترتب على ذلك تصورٌ مفاده أن الماضي خيرٌ من المستقبل، وأن النجاة من الواقع الراهن تكمن في العودة إلى الماضي، أو انتظار ظهور المنقذ.

وإلى جانب هذه الرؤية التي هيمنت على أهل السنة. وحتى الشيعة الذين وجدوا الحل في انتظار المنقذ؛ لحل جميع مشاكلهم، بدلاً من العمل على تغيير الواقع بأنفسهم. قال الفلسفه عموماً بإمكانية التقديم، بيده أن هذه الرؤية كانت تعاني من نقصين وأفتيين: الأولى أن هذه الجماعة كانت قليلة جداً، ولا تجد لأفكارها صدى مناسباً في المجتمع؛ والأفة الأخرى أن نظرتهم إلى التقديم كانت تقصر على التنظير والتأمل، دون أن تأخذ طريقها إلى الواقع العملي. وبطبيعة الحال كان أمثال: الفارابي وابن رشد يرون أرسطوطاليس وأفلاطون قد ختما العلوم، وأنهما قالا كلمة الفصل في هذا الشأن، وأن مهمة العلماء اللاحقين تقصر على شرح ما قاله الأولون. في حين أن هذا النوع من التفكير يقف إلى الضد من التطور. وفي المقابل يذهب آخرون، من أمثال: ابن سينا، إلى القول بأن هناك الكثير من الكلمات والآفاق التي لم يتم فتح مغاليقها. وقد سعى ابن سينا في فلسفته المشرقة إلى تجاوز مقوله المشائين، وأثبت أن الحقيقة لا تزال قابلة للكشف والتوسعة، وأن هناك إمكانية لإخراجها من بين

القضبان الأرسطية والأفلاطونية. كما نرى هذه النّزعة التقدّمية عند ابن زكريا الرازي أيضًا؛ بحيث إنه يرى إمكانية تقدم الإنسان والوصول إلى الحياة العقلانية الكاملة. ومع ذلك كله اتسعت رقعة الاعتقاد بإمكان التقدّم، حتى قام ابن خلدون في مقدمته بفلسفة هذا الأمر، وعمل على تظهيره على شكل غياب «العصبة»، بوصفها أمراً ضروريًا في عملية التقدّم.

## ٢. الحقيقة والتاريخ—

بعد هذه المقدمات ينتقل الدكتور فهمي جدعان إلى الفصل الثاني، وهو بعنوان: «الحقيقة والتاريخ»؛ ليجعل من مؤلفات الماوردي وأبن خلدون محوراً لبحثه حول انحطاط المجتمعات؛ إذ يرى أن كتاباً من قبيل: كتاب (أدب الدنيا والدين)، للماوردي، و(مقدمة ابن خلدون)، لا تزال شديدة التأثير بين المفكّرين الإسلاميين. فقد ذهبت جماعة برؤية سلّفية إلى جعل تحليل الماوردي لجنوح الناس إلى الركود وتكلّيفه محوراً لبحثهم؛ وذهبت جماعة أخرى إلى اعتبار تحليل ابن خلدون للانحطاط مداراً لتحليل وفهم وضع العالم الإسلامي الراهن. وعلى الرغم من أن الماوردي يرى الدنيا والآخرة بوصفهما مكمّلان لبعضهما، إلا أن الطبيعة الأخرى عنه أشدّ قوّة، وهي النّزعة التي تشتد في (إحياء علوم الدين) بشكل أكبر.

يدرك ابن خلدون خمس مراحل لإقامة الدول والحكومات، وهي:

**المراحل الأولى:** مرحلة القهر والغلبة والانتصار وتأسيس الدولة.

**المراحل الثانية:** الاستبداد، وإبعاد الأشخاص الذين كان لهم دور في إقامة الدولة، وتهيئة الظروف للفضاء على العصبية.

**المراحل الثالثة:** مرحلة الرفاه والرخاء واستقرار الدولة.

**المراحل الرابعة:** الرضا بالوضع القائم، والمحافظة على العلاقات الجيدة مع الدول والحكومات الأخرى.

**المراحل الخامسة:** مرحلة الإسراف والبطر والقضاء على جميع الإنجازات السابقة. وهذه المراحل هي مرحلة شيخوخة وضعف الدول، واقتراضها من الموت والأفول.

كما يذهب ابن خلدون إلى تقسيم الحكام إلى ثلاثة أجيال على النحو التالي:  
**الجيل الأول:** هو الجيل الذي وصل إلى السلطة متسلحاً بالأخلاقيات الشديدة،  
وهو الجيل الذي تغلب عليه البساطة في العيش وخشونة البدية.

**الجيل الثاني:** هو الجيل الذي يتأنّر بحياة المدينة ورفاهيتها، ويتسلل إليه الفساد شيئاً فشيئاً.

**الجيل الثالث:** ينقطع عن البداوة بالمرة، وينشأ على البطر والترف والنعيم،  
ويعد العدة للفناء والزوال.

إن المسألة الرئيسة التي تستحوذ على اهتمام ابن خلدون تكمن في كيفية  
نشوء الحضارة، ومراحل ازدهارها، وما هي أسباب زوالها؟ وكيف يحصل هذا  
الزوال؟ إن الإجابة عن هذه الأسئلة على طريقة ابن خلدون تحرّرنا من جميع الأوهام  
والخرافات. فمن هذه الناحية لم يبلغ مفكّر الشّائو الذي بلغه ابن خلدون، ولا يزال  
كتابه منذ القرن التاسع الهجري هو المحور في الأبحاث والدراسات اللاحقة.

### ٣- الدخول في الأزمة الحديثة

يبدا الفصل الثالث بالحديث عن المواجهة الأولى بين المسلمين والغرب الحديث.  
إن هجوم نابليون بونابرت على مصر سنة ١٧٩٨ م أدى إلى إقبال المصريين على العلوم  
الحديثة. وقد سعى الشيخ حسن العطار. شيخ الأزهر في حينه. إلى التعرّف على علماء  
الفرنجة والاطلاع على العلوم الحديثة، وأرسل في هذا السياق وفداً إلى فرنسا، وكان  
تلמידه (رقاعة رافع الطهطاوي) واحداً من أعضاء هذا الوفد. ومن هنا بدأ نشاطٌ عمليٌ  
في إطار نشر العلوم الحديثة في مصر منذ عام ١٨٠٥ م، بإشراف من محمد علي باشا  
الحاكم المصري، الذي كان رغم أميته بالغ الحذق والذكاء. وقد عمد إلى إرسال  
الطهطاوي على رأس وفدٍ إلى باريس. وقد مكث الطهطاوي خمس سنوات في فرنسا،  
قرأ خلالها مؤلفات فولتير ومونتسكيو وجان جاك روسو، ودرس الرياضيات  
والجغرافيا، وتعلم اللغة الفرنسية. وقام لاحقاً بترجمة الكثير من الأعمال الفرنسية  
إلى اللغة العربية، ومن بينها: كتاب مونتسكيو، تحت عنوان «تأمّلات في أسباب

عظمة الرومان وانحطاطهم». وقد عرض رفاعة الطهطاوي مشاهداته وتأملاته حول الشرق والغرب وقضية التقدم في كتابين أساسيين له، وهما: «تلخيص الإبريز في تلخيص باريز»، و«مناهج الألباب المصرية في مباحث الآداب العصرية». حيث يرى أن مرحلة كتابة الحواشى على أمثال: كتاب (الشفاء) قد طوّت، وأنه حان الوقت لتعلم العلوم الحديثة. وقد ذكر رؤيته في كتاب التلخيص حول التقدم وقال: إن التمدن ليس حالة فطرية أو طبيعية للإنسان، وإنما هو جهدٌ وكَدْ وَكَدْحٌ وحركةٌ وإقدام على ركوب المخاطر. كما أن للتمدن عنصرين: أحدهما: تهذيب الأخلاق بالأداب الدينية والفضائل الإنسانية؛ والأخر: وجود الثروات والمصادر الطبيعية.

أما خير الدين التونسي . وهو سياسيٌ تونسيٌ ورئيسٌ للوزراء في العهد العثماني . فله كتاب بعنوان «أقوم المسالك في معرفة أحوال المالك»، ضمنه رؤية أكثر نضجاً في ما يتعلق بمسألة التقدم . ولم تقتصر دعوة التونسي على مجردأخذ العلوم الغربية فقط ، وإنما طالب أيضاً بنقل المؤسسات المدنية الغربية إلى العالم الإسلامي؛ حيث كان يرى أن المؤسسات السياسية في الغرب تقوم على ركنين ، وهما: العدالة؛ والحرية. كما أكد على ضرورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ للحيلولة دون وقوع الفساد. وأكَّد كذلك على مبدأ الشورى أيضاً.

يقوم مشروع خير الدين التونسي على التعريف بثلاث مشاكل رئيسية ، والبحث عن حلولها ، وهي :

مشكلة تقدم أوروبا وتحالف الشرق. وطريقة حل هذه المشكلة تكمن في ضرورةأخذ العلوم من الغرب.

وال المشكلة الثانية هي مشكلة نظام الحكم المطلق الاستبدادي في الشرق. وحلها يكمن في ضرورة أن يستبدل بنظام مقييد بالشرع والقانون والعدل.

وال المشكلة الثالثة هي مشكلة التخلف والانهيار الاقتصادي. وحل هذه المشكلة يكمن في توظيف نظام جديد للاستثمار في العقارات والتجارة ، وبناء نظام شبيه بالنظام الليبرالي الاقتصادي.

وقد صادف أن اطلع السلطان العثماني (عبد الحميد) على كتاب خير الدين

التونسي، فدعاه إلى الأستانة، ليتولى منصب رئيس الوزراء، ويباشر مشروعه الإصلاحي هناك.

حتى جاء جمال الدين في زمن التاقضيات، زمن تحرير الأرقاء وأسارة الأحرار. فقد جاب جميع الأقطار الإسلامية، وأدرك أن الجنون الرئيسية للمشاكل الإسلامية تكمن في انقسام المسلمين واختلافهم وتفرقهم. وقد ذكر في خاتمة رسالته في الرد على «النيشيرية» أو الدهورية أربعة شروط لحصول الأمم على السعادة، وهي:

**أولها:** عقidiّ، يقوم على تصفية العقول من لوث الأوهام وكدر الخرافات.  
**وثانيها:** أخلاقيّ، يوجّه نفوس الأمم إلى بلوغ أعلى مراتب الكمال الإنساني.  
**وثالثها:** عقلانيّ، يقضى بالتحرّر من التقليد، وبالتعلق بالدليل والاحتكام إلى العقل.

**ورابعها:** تربويّ، يخلّص النفس من سلطان الشهوة، وبهدبها بالمعارف الحقة. لقد أصاب السيد جمال الدين في قوله: إن التمدن يقوم على ركينين رئيسين، وهما: الإيمان بالله؛ والمعاد. وهذا ما ينكره الدهريون. وبينما ينكرونهم هذا قد أنكروا أصل التمدن. ومن هنا كان جمال الدين يرى الدين هو العنصر الوحيد للتحرّر. ولم يرُّ ذلك لبعض المؤثرين بالفلسفة الوضعية، من الذين كانوا يعيشون ضمن حدود الدولة العثمانية، وكانوا لذلك يطالبون بالمزيد من التّبعية للغرب.

## ـ التوحيد المحرّرـ

يدور الفصل الرابع من هذا الكتاب، وهو بعنوان «التوحيد المحرّر»، حول بحث التوحيد المحرّر في الفكر الإسلامي. لقد تم تأسيس علم الكلام للدفاع عن الدين، ولكنه تحول إلى علم جاف وانتزاعي، ولم يكن للتّوحيد الذي أفرزه أي دور في النشاط الاجتماعي. وقد ظهر في علم الكلام . الذي حقّق نجاحاً كبيراً في التغلب على الخصوم . اتجاهان، وهما: الاتجاه الإلهي المحسّن، الذي مثله أهل السنة والجماعة؛ والاتجاه الإنساني، الذي تزعمه المعتزلة. فكان الاتجاه الأول يقلل من قيمة الإنسان، ويُرجع كلّ المسائل إلى الدائرة الإلهية؛ في حين كان الاتجاه الثاني يولي

أهمية كبيرة لمسألة اختيار الإنسان. يَبْدِأُ أن كلام هذين الاتجاهين كانا يطرحان المسائل بشكل انتزاعي، ولم يكونا ينتفعان بنتائج التوحيد من الناحية العملية.

لقد دأبت الكتب الكلامية على مدى قرون تعيد اجترار أقوال العلماء السابقين، دون أن شهد ظهور كتابٍ حديث يحتوي على عناصرٍ كلامية جديدة، حتى انقلب الأمر كلياً عند صدور كتاب الشيخ محمد عبده، بعنوان: «رسالة التوحيد»، والذي كان في بدايته عبارة عن دروس ألقاها على تلاميذه في بيروت. وكانت هذه الرسالة أهم كتاباً كلامياً يصدر في العصر الحديث، حيث قدّم تفسيراً جديداً عن التوحيد، وأعاد للتوحيد روحه الأصيلة. فقد سعى محمد عبده في هذه الرسالة . التي يبدو أثر ابن سينا والأشاعرة والمعتزلة عليها واضحاً . إلى تقديم صورة جديدة عن مفهوم ودور التوحيد. فقد قام بتصوير التوحيد بحيث يتحول إلى طاقة محرّرة. وبذلك كانت عناصر التوحيد من وجهة نظر محمد عبده عبارة عن:

١. تطهير العقول من الأوهام والخرافات.

٢. رد الحرية إلى الإنسان، وإطلاق إرادته من القيد، وتحريره من جميع المرجعيات الأرضية، وتقرير المساواة بين الناس.

٣. نفي جميع أنواع التقليد والتبعية العميماء وما إلى ذلك.

٤. رد الكثرة إلى الوحدة، والفرقة إلى الاتحاد والألفة والمجتمع.

وباختصار فإن محمد عبده يرى أن التوحيد يقدم للإنسان أمرين عظيمين، وهما: استقلال الإرادة؛ واستقلال الرأي والفكر.

لقد زعم جابرييل هانوتو . السياسي الفرنسي المعاصر لمحمد عبده . أن حالة التأخر التي يعاني منها المسلمون ترتد في نهاية التحليل إلى العقيدة الإسلامية نفسها، في حين أنتجت المسيحية تقدماً علمياً، وساهمت في بناء المدينة الحديثة. وقد أرجع سبب تخلف المسلمين إلى عقیدتين رئيسيتين، وهما: أولًا: التوحيد الخالص؛ وثانياً: الاعتقاد بالقضاء والقدر الإلهيين. أما عقيدة «التوحيد» فإنها بتقريرها للقدرة والعظمة اللامتناهيتين والعلو المطلق لله تضع الإنسان في درك الوجود. أما الاعتقاد بالقدر فإنه يلغى إرادة الإنسان، ويشل فعاليته، ويرد وجوده إلى العدم.

وقد ردّ محمد عبده في كتابه «الإسلام والردّ على منتقديه» ردًا حاسماً وعنيفاً على هانوتوا، بالقول:

**أولاً:** ليس ثمة علاقة بين المدنية والدين المسيحي الداعي إلى الزهادة والانسلاخ من الدنيا.

**وثانياً:** لقد عاب القرآن صراحةً على أهل الجبر رأيهم، وأنكر مقالتهم، وأثبتت الكسب والاختيار في نحو أربع وستين آية.

**وثالثاً:** إن التزريه الإسلامي والتوحيد الحالص لا يعني قطع الصلة بين العبد وربه، وفي الإسلام يمكن للإنسان أن يتصل بالله مباشرة.

**ورابعاً:** ليس الإسلام ديانةً روحانية مجردة خالصة، وإنما هو أكثر من ذلك، فإنه وإنْ كان حيَاً روحانية وجданية حقاً، إلا أنه وبالمقدار نفسه انخراطٌ في الزمان والدنيا؛ إذ يحتthem على جلائل الأعمال الدنيوية والأخروية، وهذا هو ما أتاح لهم بناء مدنية شاملة، ارتفعت بأربابها ارتقاءً لم يعرف التاريخ له مثيلاً.

وعلى هذا الأساس فإن الشيخ محمد عبده لا ينكر انحطاط المسلمين، وإنما يرى جذور هذا الانحطاط في سياسة وأداء الخلفاء في الاعتماد على جيوش الترك وتهميشه العرب.

كما أن الشيخ محمد عبده لا ينكر الدور العملي لعقيدة القضاء والقدر والجمود على الماضي؛ فإن هذا الجمود، ولا سيما في الحقل الديني، كان سبباً في احتدام الخلافات، وتکفير المسلمين لبعضهم، كما كان هو السبب في تقديم النقل على العقل. وتعود الثورة على التقليد والجمود وإعادة الحياة إلى جسد الإسلام المتهاك من أهم إنجازات الشيخ محمد عبده، فقد أثبت أن الإسلام لا يحارب العقل والتقدم. يبيّد أن المشكلة لم تكن بحثاً نظرياً بحثاً؛ كي يمكن من خلاله إقناع الخصم فقط. بل يضاف إلى ذلك أن الغرب قد تمكّن بتفوّقه العلمي من الاستيلاء على الشرق، وجاء بنظريات علمية يبدو أن الإسلام لا ينسجم معها. ولم يكن الشيخ محمد عبده بشكلٍ عامٍ، وعلى نحوٍ مثاليٍّ. ليرى تنافيًّا بين الدين والعلم الحديث، إلا أنه كان يحجم عن الدخول في تفاصيل ذلك؛ بسبب عدم امتلاكه للخلفية المناسبة في هذا

المجال. ولعلَ له العذر في ذلك؛ لأنَ الذين ألزمُوهُنَ الخوض في هذه المسألة قد فرضاً عليه ساعة المعركة، وحدّدوا له مكانها وأسلحتها أيضاً. فكلُّهم، بدءاً من «فيكتور كوزان» و«إرنست رينان» وانتهاءً بـ«فرح أنطوان»، قد وجّهوا سهامهم إلى الإسلام في التاريخ، وحملُوهُ إثم انحطاط أهله، ولم يكتفوا بذلك، وإنما تعمدوا إثارة الضغائن بإدخال طرفٍ آخر في الموضوع، وهو دفاعهم عن المسيحية . التي قدموها بصورة لا تخفي معارضتها لوقائع التاريخ المعروفة . على أنها حامية للعلم ومشجعة للعلماء! ولذلك كان من الطبيعي أن يعجز محمد عبده . وهو الذي يمنع الوجдан دُوراً أكبر من العقل عن الصمود في هذا الميدان، وكان عليه إفساح المجال لشخصٍ آخر أقدر منه على التحليق في العقلانية . ولم يكن ذلك الشخص غير المفكِّر السوري حسين الجسر الطرابلسي، حيث أخذَ على عاتقه هذه المهمة . وقد بدأها بمواجهة نظرية التكامل الداروينية . وفي كتابيه الرئيسيين: «الرسالة الحميديَّة في حقيقة الديانة الإسلامية وحقيقة الشريعة الحمديَّة»، و«الحسون الحميديَّة لمحافظة العقائد الإسلاميَّة»، وطَّدَ حسين الجسر العَزْم على أمرَين أساسيين، وهما: أولاً: التصدي للفلسفات الجديدة الوافدة من الغرب، والتي كانت تتجلى في الغالب على هيئة المادية الداروينية؛ صُوناً لعقيدة التوحيد الإسلاميَّة؛ ثانياً: بيان عقلانية أمور، من قبيل: المعجزة والمعاد . وحيث كان حسين الجسر صوفياً معروفاً، من أهل الخلوة على طريقة الشعراوي، فقد عمد إلى تحليل العلوم الجديدة ومعطياتها ببساطة، وأثبت عدم وجود تضاد بين الإسلام ومعطيات العلم الحديث . وبذلك فقد دافع عن حياض الإسلام بوعيٍ واسعٍ وروحٍ جريئة، وتركَت كتبه تأثيراً بالغاً وخالداً.

وقد كان منهجه في الفهم والتحليل قائماً على ثلاث مقدمات:

**الأولى:** إن النصوص الشرعية على نوعين: نصوص؛ وظواهر. والذي يمكن الاستناد إليه هو النص، دون الظاهر.  
**الثانية:** لا يجب علينا . شرعاً . من الاعتقادات إلاّ ما قام عليه الدليل العقلي القاطع.

**الثالثة:** إن الشريعة الحمديَّة إنما يُراد منها هداية الناس إلى الله وتهذيب

النفوس، وليس تعلم العلوم الطبيعية. وما أشار له القرآن من هذه العلوم إنما هو لأجل أن يكون دليلاً عقلياً للناس على وجود الله.

وبذلك يكون حسين الجسر قد التزم في منهجه بنزعة عقلية قوية. وقد اتسمت نزعته بالجرأة في طرح الأفكار. ومع ذلك كان في الوقت نفسه شديد الحذر والمحافظة، وكان لذلك يتناول المسائل القطعية في العلم، من قبيل: كروية الأرض بوصفها فرضية. وحيث اعتبره عليه في ذلك قال: إن التصريح بحقائق هذه الأمور قد يُثير علينا العوام من الناس. وقال السيد جمال الدين ذات مرّة لحسين الجسر: إن جريدة لكم (طرابلس) جمعت بين الكفر والإيمان، أقرأ في صفحتها الأولى الحض على الفضيلة والخير ومكارم الأخلاق، وفي باقي الصفحات ضربوا من التملق والنفاق! فكان جواب حسين الجسر عن ذلك بالقول: لا يمكن للجريدة أن تستمر إلا من خلال انتهاج سياسة الرفق واللين ومجاملة الحكام ومداراتهم!

وهناك الكثير من الأعلام الذين تأثروا بكتابي «الرسالة الحميدية» و«الحسون» إلى حد كبير، وأظهروا اهتماماً كبيراً بالناحية العلمية من الإسلام. وفي ما يلي ذكر ثلاثة منهم، وهم:

١. الطنطاوي الجوهرى المصرى، الذى أكد على الأبعاد العلمية من الإسلام.
٢. محمد جمال الدين القاسمي الدمشقى، صاحب كتاب «دلائل التوحيد»، الذى استقبل بعُيُّن نشره استقبالاً كبيراً. وقد ضمَّ أدلة التوحيد بمختلف أنواعها إلى بعضها، وخلص إلى نتيجة مفادها أن الإلحاد لا ينسجم مع المدنية. ومن وجهة نظره لا يُعدَّ التوحيد مجرد نظرية فكرية وانتزاعية، وإنما هي وثيقة الصلة بالتمدن والرفق والتقدُّم.

٣. محمود شكري الألوسي العراقي، حفيد شهاب الدين الألوسي، صاحب تفسير روح المعاني. وقد ذهب بدوره إلى أن العقل والنقل يعوض بعضهما بعضاً، ولكنه في ما يتعلق بالعلوم، بدلاً من اللجوء إلى معيار التجربة، يميل إلى تحكيم القلب أكثر، ومن ذلك أنه كان يقول: «إن في كروية الأرض اختلافاً... والقلب يميل إلى الكروية».

خلاصة القول: إن العقائد الإسلامية . ولا سيما عقيدة التوحيد . قد تحرّرت منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر للميلاد من البحوث الانتزاعية ، وكان هناك سعيٌ حيث من قِبَل المفكِّرين إلى بيان دُوره التحريري.

## ٥. دروب الفعل —

في الفصل الخامس يبحث الدكتور فهمي جدعان في «دروب الفعل» ، أو طرق العمل؛ حيث يستعرض التقريرات العملية التي قدمها المفكرون المسلمين للتغلب على التخلف. هناك مَنْ أرجع أسباب تخلف المسلمين إلى البؤرة السياسية، وفي هذا الشأن لا تجدي المساعي الرامية إلى فصل الإسلام عن السياسة شيئاً؛ إذ لا يمكن تحقيق ذلك إلا من خلال تقطيع أوصال النصوص. وقد كان السيد جمال الدين يرى أن جذور المأساة تكمن في تفرق المسلمين، ودعا إلى إقامة الاتحاد الإسلامي، واتفق في ذلك حتى مع السلطان عبد الحميد، مشترطاً عليه تعريب لغة الدولة، وإشراك العرب في الحكم إشراكاً فعلياً. وبعد أن أدرك عدم رغبة السلطان عبد الحميد الثاني في السير ضمن هذا المشروع تحَلَّ من بيته، وانفصل عنه.

وفي الوقت الذي ذهب السيد جمال الدين إلى طرح فكرة الاتحاد الإسلامي كان هناك مَنْ ينشر في جريدة الأهرام والمقطم أن هذا الاتحاد الإسلامي لا يؤدي إلى نتيجة، بل من شأنه أن يثير حساسية الغربيين وغير المسلمين من سكان البلدان الإسلامية، ويثير مخاوفهم. ومن هنا لا طريق أمامنا لتحقيق التقدم سوى التبعية للغرب. وذهب رشيد رضا إلى الادعاء بأن المراد من المجتمع والاتحاد الإسلامي ليس هو الاتحاد السياسي وإقامة إمبراطورية إسلامية، بل هي دعوة إلى الاتحاد الأخلاقي وتعزيز روح الإباء.

وقد قام عبد الحميد الزهراوي . وهو من المحسوبين على المتدِّين . بنقدٍ جادًّا لمفهوم الجامعة الإسلامية ، وقال في كتابه «السنوسية والجامعة الإسلامية (حقائق نافع بيانها)»: إن هذه الجامعة لا وجود لها على أرض الواقع، حيث كان المسلمون يمزقون بعضهم على طول التاريخ، بل لم يفعلوا شيئاً حتى تجاه صَدَ الاجتياح المغولي

والصلبيي لأرضهم. وعليه فإن هذه الجامعة مجرد رغبة ساذجة، ليس لها أدنى أثر. وطالب المسلمين بأن ينظروا إلى الأمور بواقعية.

وبعد ثورة عام ١٩٠٨ م في تركيا، واستلام الشباب التركي للحكم هناك، ظهرت في العالم العربي حركاتٌ وطنية، تجنبت الحديث عن الجامعة الإسلامية، واستبدلته بالحديث عن القومية العربية والاتحاد العربي. وقد أدى إعدام عدم من المفكرين العرب، وعلى رأسهم عبد الحميد الزهراوي، سنة ١٩١٦ م، على يد جمال باشا، إلى تعزيز الحركة القومية العربية وترجيحها على كفة الجامعة الإسلامية، حتى كان رشيد رضا يكتب في المغار في عام ١٩١٩ م عن المسألة العربية، دون المسألة الإسلامية. أما الذي تقدم بخطوة كبيرة في الدعوة إلى توحيد المفهوم العربي الإسلامي رسميًا فهو المفكر العراقي عبد الرحمن البراز، حيث بسط أفكاره في مؤلفات من قبيل: «من وحي العروبة»، و«دفاع عن العروبة»، و«هذه قوميتنا»، وأضواء على التفكير القومي». وادعى في الأساس أن الإسلام دينٌ عربيٌ، بل ذهب إلى حد القول بأن الإسلام دينٌ خاصٌ بالعرب، شأنه في ذلك شأن الديانة اليهودية بوصفها ديناً خاصاً ببني إسرائيل. ليعود بعد ذلك لاحقاً وبعدّل من هذه الاندفاعة، ويقول: إن الإسلام دينٌ عربيٌ، ولكنه لا يختص بالعرب. وعلى هذه الشاكلة خفتْ حدة الدعوة الإسلامية ما بين الحريين الكوينتين، وازدهرت على حسابها الدعوات القومية. وعلى الرغم من ذلك عاد لجدوة الجامعة الإسلامية بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية أوارها من جديد، حيث تأسست جماعة الإخوان المسلمين، ويزغ نجم شخصيات، من أمثال: أبي الحسن الندوبي، حيث ألف كتاباً بعنوان: «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟»، وكانت له أصداء واسعة، وقد طالب فيه بعودة الإسلام إلى السلطة؛ ليفي بدُوره التاريخي.

وفي مقابل هؤلاء، الذين يرون الطريق إلى حل جميع المعضلات المشاكل يكمن في إقامة الجامعة الإسلامية، كان هناك آخرون يرون جذور المشاكل في الاستبداد الداخلي، وطالبوه بتفعيل مبدأ الشورى في إدارة الحكم والدولة. ومن أهم الداعين إلى ذلك المفكر السوري عبد الرحمن الكواكبي. ومن بين الأسباب الدينية والأخلاقية والسياسية أعطى الكواكبي الأولوية للعامل السياسي، وذكر ذلك في

كتابيه: «أم القرى»؛ و«طبائع الاستبداد». وقد ذهب الكواكبى إلى اعتبار استبدال حكم الشورى والخلفاء الراشدين بالسلطنة الوراثية، وغياب الحريات، والاستبداد المطلق، من أسباب ضياع وتحلل المجتمعات الإسلامية. وعلى الرغم من قول البعض: إن الاستبداد السياسي وليد الاستبداد الدينى، يذهب الكواكبى إلى رفض هذا الكلام قائلاً: إنه لا ينسجم مع طبيعة الإسلام؛ إذ إن الكثير من تعاليم القرآن تدعو إلى وأد الاستبداد في مهده.

كما ثعدَ ظاهرة التغريب من أهمّ ظواهر ما بعد الحربين العالميتين، وكان محورها الرئيس في مصر، ويأتي بعدها لبنان بالدرجة الثانية. وطالعنا في هذا المجال أسماء شخصيات لامعة، من أمثال: أحمد لطفي السيد، وشبل شمبل، وسلامة موسى، وطه حسين، ومحمد حسين هيكل، وعلي عبد الرزاق<sup>(٣)</sup>، ومحمود عزمي، ومنصور هضمي، وأسماعيل مظہر. إن التغريبيين المصريين في الوقت الذي يوجهون إلى الإسلام انتقادات لا ترحم، قابلاً ذلك باستسلام مطلق للغرب، ولم يمارسوا تجاهه ذات النقد العلمي والمنهج الديكارتى الذي ساروا عليه في تعاطيهم مع التعاليم الإسلامية...، وبذلك لا نشاهد توازنًا في أساليبهم. وبعود السبب في ذلك إلى أحد أمرين: فهو إما أن يكون نتيجة لهزيمة نفسية ثقافية ولدتها الهزيمة السياسية، أي إن المغلوب يميل دوماً إلى تقليد الغالب؛ وإما إلى أن تجربة هؤلاء المفكرين مع الغرب كانت ناقصة، من حيث إنهم حين اتصلوا بالغرب لم يتصلوا به إلا لفترة قصيرة، لا تكفي لتعريفهم على جميع وجوه هذه المدنية؛ بغية تقييمها ونقدتها. فعلى سبيل المثال: قام طه حسين بتأليف كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» سنة ١٩٢٨م، أي بعد سنتين من تحرر مصر رسمياً من الاحتلال، ودفع فيه عن الثقافة القبطية، معتبراً مصر وثيقة الصلة بالإغريق والجزء الغربي من الحضارة العالمية، دون الإسلامية، وطالب بتغريب المجتمع المصري بالكامل. كما كان التقليديون في مصر أو شيخ الأزهر؛ حيث يدافعون عن الماضي، يعانون من نقصٍ كبير، ولم يكونوا يتمتعون بالمقدرة العقلية الكافية لفهم الغرب.

وبالتدرج تبلورت هذه الفكرة القائلة بضرورة الحصول على التكنولوجيا

الغربية، مع الحفاظ على القيم الأخلاقية والمعنوية للشرق والإسلام. وكانت هذه هي رؤية «علال الفاسي». يَبْدُأ أنه لم يتم عملًّا دقيقًّا بشأن هذه المفارقة والثانية، وإمكانية التعايش بين هذين العنصرين على المستوى التجربى والعملى، ولم يتضح ما إذا كان بالإمكان الجمع بين هذين المفهومين عمليًّا أم لا؟

وأما القضية الأخرى التي كان لها أصداء سياسية واسعة، وترك بصمتها القوية على الحركة الفكرية الإسلامية في العالم العربي الحديث، فقد تمثلت في مسألة العلاقة بين الدين والدولة، أو بين الشريعة والقانون (فصل الدين عن السياسة). وقد تجلت هذه القضية بأحد شكلين: الأول: التخلّي عن المحاكم الشرعية والرضوخ للقوانين الوضعية؛ والثاني: وهو الأخطر، قد تمثل في الدعوة إلى التخلّي عن الدين في مسرح الحياة العامة. وكان معظم المروجين لهذه الظاهرة . في بادئ الأمر . من غير المسلمين، من أمثال: سكوت (المستشار القضائي الإنجليزي في مصر)، وهانوتو (السياسي الفرنسي)، واللورد كرومـر (المعتمد البريطاني في مصر). وربما بدا للوهلة الأولى أن ليس لهذه الدعوات أي أغراض سياسية؛ لأنها تعتمد صراحةً استبعاد الاعتبارات الدينية من المجال السياسي، لكن الحقيقة هي خلاف ذلك تماماً؛ إذ إن التخلّي عن الإسلام يمهد الأرضية المناسبة لتفعيل الثقافة والقيم الغربية.

وقد كانت حركة علي عبد الرزاق . الشيخ الأزهري وعضو حزب الأحرار الدستوريين . شديدة التأثير في الأوساط . وقد ألف كتابه «الإسلام وأصول الحكم» سنة ١٩٢٥م ، أي بعد عام واحد من إلغاء الأتراك للخلافة العثمانية . وقد قام كتابه هذا على أساس دعويين، وهما: أولاً: القول بفصل الدين عن السياسة؛ ثانياً: القول بأن الخلافة والأنظمة السياسية والحضارة الإسلامية لم تكن إسلامية . وبذلك كان يحصر الدين بالأمور الروحية والمعنوية؛ ليفتح الطريق أمام التقدّم العلمي والتطور الصناعي . وقد ادعى في هذا الكتاب أن الدين الإسلامي بريءٌ من تلك الخلافة التي عهد بها المسلمون على مدى القرون . لا شك في أن أدلة علي عبد الرزاق التاريخية لا تقوى على الصمود أمام النقد الرصين . وإن رؤيته المجافية للدنيا . إذ يقول: إن الدنيا أهون عند الله من أن يشغل بها . لا تكتسب قيمة إلا في الإطار الصوفي، وإن النبي

كان يمارس الكثير من الأنشطة الدينية. ومع ذلك فإن عبد الرزاق كان محتداً في نقد نظام الخلافة، والتصور المتطرف الذي يحيط الخليفة بهالة من القوة والقداسة، وإظهار عدم قداستها.

ومع ذلك لا بدّ في ما يتعلق بنظرية عبد الرزاق من الالتفات إلى نقطتين، وهما: أولاً: إنه بسبب انتمائه إلى حزب الأحرار الدستوريين كان على خلافٍ مع الخلافة ومسائلها. وقد انعكس هذا الرأي - الذي هو رأيٌ حزبيٌ أيضاً - بوضوح وعلى نحو حاسم في نظريته.

وثانياً: بعد سقوط الخلافة العثمانية أراد محمد علي باشا تنصيب نفسه خليفة على مصر، وقد وافقه عددٌ من علماء الأزهر على ذلك. وحيث لم يكن في وسع علي عبد الرزاق الدخول في مواجهة مباشرة مع محمد علي باشا، والتصريح بفقدانه صلاحية الخلافة، توجّه إلى أصل الخلافة باعتبارها أمراً من صنع البشر، وأنها هادفة للقداسة.

وكان عبد الحميد بن باديس - مؤسس «جمعية العلماء المسلمين الجزائريين» - من بين الذين انتقدوا الخلافة، وقال: إن هذه المؤسسة كانت صحيحة في الأصل، ولكنها فقدت روحها حالياً، وانسلخت عن معناها الأصلي، ولم يبق منها سوى شبح وفرزاعة تخيف الأوروبيين، ويُتخذون من ذلك ذريعة لقتال المسلمين. كما انتقد موقف بعض علماء الأزهر الذين طالبوا بالخلافة لملك مصر. وعلى الرغم من أنه لم يكن يدافع عن الخلافة، ولكنه في الوقت نفسه لم ير فيها سبباً لجميع مآسي المسلمين.

وقد شهدت مصر في أواسط النصف الأول من القرن العشرين للميلاد ظهور الإخوان المسلمين. فقد تأسست هذه الجماعة في عقد الثلاثينيات من القرن الميلادي المنصرم، وحيث شهدت فشل الأحزاب المتصارعة تحت الانتداب الإنجليزي فقد أطلقت على نفسها مصطلح «الجمعية»، وطالبت بحل جميع الأحزاب، وأخذت تدعو إلى نظام الحزب الواحد. بل إن جمال عبد الناصر - العدو التاريخي للإخوان المسلمين - قد استلهم فكرة الحزب الواحد من أفكار حسن البنا والإخوان المسلمين. لقد كان حسن البنا - مؤسس هذه الجمعية، والذي كان يتمتع بكفاءة عالية في إدارة هذه

الجامعة - يرى أن الهدف والغاية من حركته أحد أمرتين: الأول: تحرير الشعب المصري؛ كي يحصل على استقلاله وسيادته؛ والثاني: بناء أمّة تسير نحو التقدّم والكمال. وقد كان يطالب بإقامة حكومة إسلامية، ولكنه لم يدافع عن الخلافة، ولا يراها منظومة إسلامية بالضرورة.

وأما (علال الفاسي) فهو مفكّر اجتماعي، قبل أن يكون مفكّراً سياسياً، حيث كان يتمتع برأيّة شاملة. وقد عرض آراءه في كتابه «النقد الذاتي»؛ إذ يقول: «لا مسؤولية بغير حرية، ولا حرية بغير تفكير». وقد جعلت منه شخصيّته المعبدلة والناضجة مقبولاً من قبل الآخرين. وقد كان ينظر إلى الدين نظرة ديمقراطية، ويدافع عن الديمقراطيات المعبدلة أو المقيدة، وكان يخالف رؤية أمثال عبد الرزاق، الذي يعتبر الدين منفصلاً بالكامل عن السياسة والحياة الاجتماعية، وكان يصف أفكارهم بـ«الإسرائيّيات الجديدة». إن العمل في الفضاء المعاصر وتعقيباته يصعب أن يكون منسجماً ومعتدلاً ودقيقاً. يُيدّ أن الفاسي قد استطاع السير فوق هذا الحبل الدقيق، في حين قام سيد قطب من خلال تأليفه كتاب «معالم في الطريق» (سنة ١٩٦٤م) بشنّ حملة شعواء على جميع النظم السياسيّة القائمة، ناعتاً إيّاها بالجهلية، وداعياً صراحةً إلى تكون تكتّلات تلقي بها إلى الهاوية. وقد جاءت دعوة سيد قطب هذه في وقتٍ كانت السياسة المصرية تواجه أزمات داخلية وخارجية حادة؛ فاتّخذت هذه الدعوة مسوّغاً لإجراءات قضائية أدّت إلى إعدام سيد قطب، الذي كان وقعه ثقيلاً على الطرفين.

## ٦. العودة إلى القيم

في الفصل السادس، وهو بعنوان «القيم»، يتّناول فهمي جدعان اهتمام المفكّرين بالقيم الأخلاقية في التقدّم. لقد اتّخذت مسألة الإصلاح الإسلامي في القرن العشرين شكلاً آخر من خلال طرح المسائل الاجتماعية والرؤى المنهجية والاهتمام بالمجتمع والاتجاه الأخلاقي، وتمّ طرح مسألة القيم، حيث يمكن إدراجها وحصرها ضمن الدوائر الثلاث التالية:

١. دائرة القيمة التمدنية.  
 ٢. دائرة القيم الأخلاقية. الاجتماعية.  
 ٣. دائرة القيم الاجتماعية. الاقتصادية.

لقد اهتم بعض المفكّرين المعاصرين بالتأمّل في مفهوم الحضارة الأوروبية. ويمكن لنا أن نذكر من بين هؤلاء: رفيق العظم، حيث قام بتحليل الحضارة وعناصرها، متأثراً بمقدمة ابن خلدون، وألف كتاب «البيان في التمدن وأسباب العمران». وقد كان لنقد الغربيين، ومن بينهم: لورد كروم، القائم على مخالفة الإسلام للتمدن، تأثير كبير على بلورة هذه الاتجاهات.

وفي هذه المرحلة شهدنا بضع نظريات تمدنية، من قبيل أشخاصٍ من أمثل: مصطفى الغلايني، وفريد وجدي، ومالك بن نبي، ورفيق العظم، وهي في الغالب متأثرة بالغرب. ومن بينهم: عبد الرحمن الشهبندر، في كتابه «القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي»، حيث ارتكز نظرية (أوغست كونت) الوضعية، التي تقول بأن التاريخ والتمدن عبارة عن اجتياز المراحل الثلاث، وهي: المرحلة الربانية؛ والمرحلة الميتافيزيقية؛ والمرحلة العلمية الوضعية، دون أن يراها مخالفة للإسلام، أو أن يبدي التفافاً إلى هذه الناحية. ومن أهم هؤلاء المنظّرين: مالك بن نبي الجزائري، المتأثر بالمفكّرين الغربيين بشدة، ولكنه يعتبر في الوقت نفسه تلميذاً أصيلاً لعبد الرحمن بن خلدون. وقد كان ابن نبي يتحجّب الخوض في الأبحاث النظرية والكلامية بشأن تقدم الغرب، أو التأكيد على مسائل من قبيل: الاستعمار، والعلم والجهل، أو التوحيد، ويرى أن المفكّرين الإسلاميين، بذلةً من الاهتمام بجنور الداء والمرض، قد شبّثوا بأعراضه، وقد كتبوا الكثير من الوصفات دون تشخيص هذا الداء. إن لكل حضارة ثمارها ومحاصيلها الخاصة، ومن هنا لا يمكن استيراد محاصيل الحضارات الأخرى وإدخالها في حضارة لا تتنمي إليها بصلة. وفي رأي مالك بن نبي أن قضية الإنسان تتعدد بتوجيهه في دوائر عدّة، وهي:

١. الدستور الأخلاقي.
٢. الذوق الجمالي.

٢. المنطق العملي.
٤. الصناعة أو التقنية.

وفي البداية انهerà المسلمون بتقدم الغرب، ولكنهم في القرن العشرين تبعهàوا إلى النقص الأخلاقي والأزمة الروحية التي يعاني منها الغرب، وأخذوا يفكّرون بين هذين الأمرين. ونحن مدينون في ذلك بالدرجة الأولى إلى المفکّر العراقي عبد الرحمن البراز. وبالتدريج تبلورت المسالك القيمية التي تستند إلى القيم الأخلاقية بوصفها من عناصر التقدم. ومن بين هؤلاء يمكن لنا تسمية الشيخ عبد القادر المغربي، الذي ألف كتاب «الأخلاق والواجبات» في هذا الاتجاه. إن الأخلاق الاجتماعية عند هؤلاء المفکّرين تقوم على أساسين، وهما: الأساس أو المستوى الإيجابي؛ والمستوى السلبي. وقد كان لعبد القادر المغربي الدور الأكبر في المستوى الأول، بينما كان لقاسم أمين الدور الأكبر في بيان النقص الأخلاقي الموجود في العالم الإسلامي.

لقد توصل عبد القادر المغربي، بعد لقائه بالسيد جمال الدين في الاستانة، إلى نتيجة مفادها أن أساس التغيير الداخلي بفعل التربية. يقول المغربي: إنه سأل السيد جمال الدين مرةً عن الإصلاح، فأجابه بأن الإصلاح الديني حركةٌ شبيهة بالحركة اللوثرية الدينية. ومن هذه الناحية كان السيد جمال الدين يطالب بالإصلاح العلمي والتعليمي البحثي. وقد قال السيد جمال الدين ذات مرةً: إن خير طريقة لجذب الأوروبيين إلى الإسلام تكمن قبل كل شيء في «أن نثبت للأوروبيين أننا غير مسلمين».

وإلى جانب هذه الأعمال الإيجابية، والتأكيد على الأمور الواجبة، عمد بعض المفکّرين إلى وضع اليد على المشاكل والآفات الاجتماعية في العالم الإسلامي، وهي مشاكل من قبيل: حرية المرأة، والعبودية الاجتماعية، وتقليد الغرب، والتزعة الجبرية.

إن قضية المرأة في العالم الإسلامي قد مررت بثلاث مراحل أساسية، وهي:

- المرحلة الأولى: مرحلة الدعوة إلى تربية المرأة.
- المرحلة الثانية: مرحلة الدعوة إلى تحرير المرأة.

### المرحلة الثالثة: مرحلة الدعوة إلى إصلاح المرأة.

وفي الوقت الذي يعتبر رفاعة رافع الطهطاوي ممثلاً المرحلة الأولى، يمكن اعتبار قاسم أمين ممثلاً المرحلة الثانية، حيث ألف كتابه «تحرير المرأة» سنة ١٨٩٩م، وطالب فيه . ضمن الالتزام بالإسلام . بالتساهل في شأن الحجاب للمرأة، واعتبر أن الحجاب يمثل عقبةً تحول دون تقدُّمها. وقد واجه هذا الكتاب ردود فعل شديدة من قبل علماء الأزهر. وعمد قاسم أمين إلى تأليف كتاب «المرأة الجديدة» سنة ١٩٠٠م في الرد عليهم، وذهب فيه إلى مواقف بعيدة، حتى أنكر أن يكون الإسلام هو أسمى مراحل التمدن البشري، ودافع فيه عن الغرب بشدة، وانتقد العلماء.

ذهب الدوق الفرنسي داركور، في كتابه «مصر والمصريون»، إلى القول بأن الإسلام هو السبب الرئيس في تخلف المسلمين. إلا أن قاسم أمين قد ردَّ على هذا الكلام في كتاب له بعنوان «المصريون». يرى قاسم أمين أن الاستبداد السياسي قد اضطهد الرجال، فقام هؤلاء بدورهم . باضطهاد النساء. وقد انعكس هذا الاستبداد بين المسلمين بوجه خاص في مظاهر اجتماعيين رئيسين، وهما:

**أولاً: نقص تربية النساء.**

**ثانياً: رسوخ عادة الحجاب.**

وفي ما يتعلق بالحجاب يرى قاسم أمين أنه كان في الأصل تقليداً شائعاً بين نساء اليوتان إذا خرجنَ من بيوتهنَ، فكان موجوداً قبل الإسلام، وأما الإسلام فقد أقرَّه دون أن يكون هو مَنْ وضعه أو شرَّعه. ولذلك عمد قاسم أمين إلى المطالبة بالتخلي عن الحجاب تدريجياً.

وفي مقابل الرؤية الليبرالية لقاسم أمين، الذي عمد إلى اجتثاث قضية المرأة من التقاليد الإسلامية، يمكن لنا أن نتحدث عن مرحلة ثالثة تبدأ بالسيدة ملك حفني ناصف . واسمها المستعار «باحثة الباذية» .. حيث لم تَرَ علاقة بين التقدم والسفور، وفي الوقت الذي عملت على ضرورة إصلاح المرأة، بذلتْ سعيًا حثيثاً للحد من غلواء قاسم أمين. فقد عملَتْ أولاً في بحث الحجاب والاختلاط إلى اتخاذ موقفٍ وسطٍ بين التقليد والتغريب، ثم قامَتْ بنقد مسائل الزواج، وفي الخطوة الثالثة أنكَرَتْ وجود علاقة بين

السفور والتقدم. وهي تدعو إلى تخفيف وطأة الحجاب عن الفتيات ما دمنَ لم يتزوجنْ؛ حتى يتسمى للشباب رؤيتهنَ واختيار شريكاهنَ في الحياة. كما أنها ترى أن المcriيات حتى لو كُنْ سافراتٍ فإن هذا لن يحول دون استخفاف الغرب بمصر. وعلى أثر فرض الحجاب من قبل السلطات في دمشق نشرت (نظيرة زين الدين) كتاباً بعنوان «السفور والحجاب»، هاجمت فيه الحجاب. وقد استدعاها هذا الكتاب ردّ فعل شديدة من الشيخ مصطفى الغلاياني، وسعى في كتابه «نظارات في كتاب السفور والحجاب المنسب إلى الآنسة نظيرة زين الدين» إلى إبطال ادعاءاتها. وردت السيدة نظيرة بدّورها على هذا النقد بعنفٍ في كتاب بعنوان «الفتاة والشيوخ» (نظارات ومناظرات في السفور والحجاب وتحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي)، وضمنته العديد من الأدلة لصالح رؤيتها، مع ذكر شواهد تفتّد مدّعيات الغلاياني.

لقد كان من الطبيعي أن لا يغفل المفكرون المسلمون عن خطورة المشكلة الاجتماعية. الاقتصادية، بعد أن تراجع لهم شيئاً فشيئاً أن أقطارهم لا تملك البقاء خارج إطار الصراع؛ إذ لم يكن الاستعمار إلا نتيجة طبيعية للرأسمالية النامية الباحثة عن مصادر للثروة، ومرآكز للتسويق. وقد أدرك بعض المسلمين الفرق بين الاشتراكية والشيوعية بشكلٍ مبكر، فأبدوا تساهلاً مع الأولى، بينما أبدوا مقاومةً نفسية وعملية تجاه الثانية، حتى عبر الشاعر المصري أحمد شوقي عن هذا الموقف العام بقوله في وصف النبي الأكرم:

الاشتراكيون أنت إمامهم      لولا دعاء القوم والغالواه

وفي البداية اعتبر هؤلاء أن النظام الإسلامي هو ذات النظام الاشتراكي، إلا أنهم جهدوا بعد ذلك في إيجاد مصطلحٍ خاصٍ يميّز النظام الإسلامي من غيره. فاقتصر بعضهم أول الأمر عنوان: «النظام الإسلامي»، إلا أن هذه التسمية بدأت عامه جداً، ولا تعبّر عن طبيعة التصور نفسه، مما دفع آخرين إلى تبني مصطلح «العدالة الاجتماعية» أو «الجماعية الإسلامية». بيّد أن أكثر المصطلحات تعبيراً عن التصور الإسلامي لهذه المشكلة في رأي هؤلاء المفكرين هو من غير شك مصطلح «التكافل الاجتماعي»،

الذي كان أيضاً من أكثر المصطلحات استخداماً عند الكثير من المفكّرين للتعبير عن المشكلة الاجتماعية في العالم الإسلامي المعاصر. وكانت الطريقة السنوسية الصوفية هي أول من أشاع هذا المصطلح، حيث أقام السيد محمد بن علي السنوسي - شيخ هذه الطريقة - في ليبها الكثير من التكايا والزوايا في منتصف القرن التاسع عشر للميلاد، وأخذ من خلالها يدعو إلى نوع من العدالة الاجتماعية بين قبائل الصحراء، الأمر الذي أوجس منه الغربيون خيفةً.

كما كان المفكّر السوري رفيق العظم من أبرز المفكّرين المعاصرين في البحث بشأن «التكافل الاجتماعي» أو «التكافل العام»، وسعى إلى بيان التلامم الاجتماعي والمسؤولية العامة لجميع المسلمين على أساس العدالة الاجتماعية الإسلامية. ويمكن الوقوف على ملخص أفكاره الاجتماعية في كتاب «تبني الأفهام إلى مطالب الحياة الاجتماعية والإسلام».

كما سعى مصطفى الغلايني إلى حلّ المشكلة الاقتصادية في المجتمعات الإسلامية، من خلال تأليفه كتاب «حياة الأمم وموتها، أو التضامن والتكافل والتحاذل والتواكل». فهو ينطلق من مقوله الإنسان مدنٌ بالطبع، وهذا المبدأ يقوم على التكافل، وهو على نوعين: تكافل عامٌ تتعاون فيه جميع طبقات المجتمع فيما بينها لحل مشاكلها؛ وتكافل خاصٌ يختص بجماعة وفئة بعينها، وهذا الضرب من التكافل والتضامن لا يتحقق إلا من خلال تأسيس الجمعيات والنقابات.

تعود البذور الأولى للتفكير الاشتراكي والاجتماعي إلى آراء السيد جمال الدين وعبد الرحمن الكواكبي ومحمد رشيد رضا، حيث كانوا يرؤون في الصدقات والزكاة وتحريم الربا نوعاً من التفكير الاشتراكي. يرى عبد القادر المغربي أن ليس في الدين الإسلامي شيء يسمى «البطالة»، وأن هذه الكلمة لم ترد في قاموس تعاليمه الدينية قطّ، على العكس تماماً من كلمة «العمل»، التي يندر أن لا نجد لها في القرآن والسنة. وقد ذكر عبد القادر المغربي ثلاثة أنواع من البطالة، وثلاث فئات من المتباطلين، وهي:

١. بطالة الصوفيين والمتسلّكين. وهي بطالة سلبية، يسعى أصحابها إلى التعيش

## والتكسب.

٢. بطالة طلبة العلوم الدينية (طلبة العلم).

٢. بطالة الذين يقنعون بحياة الكفاف، والذين يعرضون عن السعي والكد في طلب الرزق، استناداً إلى بعض الأحاديث؛ خشية أن ينسبوا إلى الخسارة والجشع والتکالب على الدنيا.

في حين يذهب عبد القادر المغربي إلى اعتبار العمل والنشاط جوهر الاقتصاد. يزيد أنه يقف عند حدود البحث العام، ولا يذهب إلى أبعد من ذلك، ولا يشير إلى ظاهرة استغلال العمال.

كما سعى عبد الرحمن البراز إلى رسم نظام اقتصادي مختلف عن الرأسمالية والاشتراكية، وتحلّص من عيوبهما، واحتصل على مزاياهما. وبيدلاً من استعمال مفهوم التكافل الاجتماعي أبدع مصطلح «النزعنة الجماعية»، وقال في كتابه (روح الإسلام): لا يوجد في هذا النظام انفلات وفردانية الرأسمالية، ولا استبداد الاشتراكية. ومن وجهة نظره فإن جميع الأحكام الإسلامية، من قبيل: صلاة الجمعة والزكاة والحج، ذات مظهر اجتماعي.

أما المفكّر الذي كان أبرز منْ عُني حديثاً بالمشكلة الاقتصادية في العالم العربي فهو سيد قطب، بتأثير من عبد القادر عودة.

وقد استند عبد القادر عودة في كتابه «الإسلام وأوضاعنا السياسية» إلى هدافية الخلق، وتسخير الطبيعة لخدمة الإنسان. كما أنه يرى أن الإنسان ليس مالكاً للمال، بل إن المالأمانة بيده، لا يملك منه إلا حق الانتفاع به، كما أن للآخرين حق الانتفاع به أيضاً، ويمكن للدولة أن تحدّ من دائرة هذه الملكية وتقيّدها.

وقد سعى سيد قطب في كتابه «العدالة الاجتماعية في الإسلام» إلى إكمال مشروع عبد القادر عودة. وقد بدأ ذلك من مفهوم التوحيد. فالتوحيد من وجهة نظره ليس مجرد عقيدة كلامية، وإنما يشمل جميع أركان الوجود. كما أن العدالة قبل أن تكون مقوله اقتصادية هي مقوله إنسانية. وبذلك تكون أمام وحدة متكاملة تقوم على ثلاثة أركان، وهي:

١. التحرر الوجданى المطلق.
٢. المساواة الإنسانية الكاملة.
٣. التكافل الاجتماعي الوثيق.

وبالتالي فإن الإسلام يحرر الإنسان من جميع أنواع الـ*الـڈل*، ومن بينها: الحاجة الاقتصادية، ويعتبر جميع الناس سواسية، ويدعو إلى التلاحم الاجتماعي بين الجميع. كما يسير مصطفى السباعي على منهج عبد القادر عودة وسيد قطب ذاته، إلا أنه تميّز بالدرجة الأولى بجرأته على إطلاق اسم «اشتراكية الإسلام» أو «الاشتراكية الإسلامية» على منظومته الاقتصادية المقترحة.

## **٧- الإسلام والمستقبل**

في الفصل الأخير من هذا الكتاب يسعى الدكتور فهمي جدعان إلى لملمة الأفكار المبعثرة في طول هذا الكتاب وعرضه، والصادرة عن مختلف المفكرين. وبذلك يحاول تقديم صورة واضحة للواقع الراهن الذي عليه الفكر الإسلامي، والمسار الذي يجب سلوكه، وال موقف الذي يجب اتخاذه من مجمل هذه الأفكار. وبهذه الرؤية يستعرض عدة نقاط ويركز عليها:

**النقطة الأولى:** لقد أثبت التاريخ أن الإسلام تمكن من تجاوز الكثير من العقبات والأزمات بنجاح، واستطاع أن يثبت جدارته. ولكن لا يسعنا أن نحكم من هذا المنطلق بشأن المستقبل المجهول. فإذا أراد الفكر الإسلامي أن يواصل حضوره ويثبت ذاته فهو مضطّر إلى التماهي مع الواقعيات الراهنة، وأن يتجمّب المثالية المفرطة والأفكار المنفصلة عن الواقع.

**النقطة الثانية:** أن تاريخ الفكر الإسلامي قد استعرض أربعة أساليب ومناهج معرفية، وهي: المنهج العقلي؛ والمنهج النقلي؛ والمنهج العرفاني؛ والمنهج التجريبي. لقد تبلور المنهج العقلي في النص القرآني، بحيث إن للعقل كلمة الفصل في كل مسألة ناظرة إلى الكون والإنسان. وقد كانت هذه الرؤية العقلية وليدة الفكر الأصولي والاجتهادي عبر التاريخ. وإلى جانب هذه الرؤية نلاحظ الاتجاه النقلي، الذي تبلور في

القرن الثالث الهجري من طريق الحناشة. وتمحض العرفان من صلب الزهد والتسكُّن، وتجلّى عبر مؤلفات بعض فلاسفة الإشراق. وظهرت الرؤية التجريبية بالتزامن مع تسلُّل الفكر اليوناني إلى الثقافة الإسلامية، وأدت إلى تبلور علوم، من قبيل: علم الطب وعلم الهيئة، ولكن حالت بعض الأسباب دون تواصل هذا المسار.

**النقطة الثالثة:** واقع العقلانية الإسلامية في العصر الراهن. والحقيقة هي أن هناك تيارين يحكمان العالم الإسلامي حالياً، وهما: أولاً: التفكير السلفي؛ والآخر: الاتجاه المتأثر بمفكري عصر النهضة. وإن السمة الهمة للتفكير السلفي تكمن في التشبع الراديكالي بالماضي، ومعارضة الأفكار الجديدة والإبداع في التفكير. ومن ناحية أخرى شاهد في التيار الجانح نحو الإصلاح ثنائيةً مستعصية على الحل بين التقليد والحداثة، والإيمان والعقل، والعلم والعقيدة، والماضي والحاضر. وعلى هذه الشاكلة نرصد شطراً كبيراً من الطاقة الفكرية للمجتمع الإسلامي في طريقها إلى التأكُّل بين هذين التيارين.

**النقطة الرابعة:** ناظرةً إلى تحديات وهواجس المستقبل. إن كلَّ محاولة في إطار الخروج من الوضع الراهن هي رهنٌ بإدراك الذات بشكلٍ صحيح، ومعرفة مشاكلها الرئيسية. وإن هذه المشاكل تتلخص في: التخلف، ومعضلة التراث، والاغتراب، والعلم، والتغيير. وأما سائر المسائل الفرعية الأخرى فهي ولidea هذه التحديات والهواجس.

إن التخلف حقيقة لا يمكن إنكارها. ولكن حتى الآن لم يتم تقديم إجابة واضحة وكافية عن سبب هذا التخلف، حيث تتراوح الإجابات ابتداءً من سقوط الدولة العثمانية إلى تحول الخلافة إلى ملك عضوض في عهد معاوية بن أبي سفيان. والمراد من التراث مجموعة الأمور التي ورثتها من الأسلاف. ولا يدرج القرآن والحديث ضمن التراث؛ لكونهما ليسا من المعطيات البشرية. بيَّنَ أن جميع العلوم الإسلامية جزءٌ من التراث. واليوم هناك ثلاثة موافق رئيسة تجاه التراث:

١. الدعوة إلى إحياء التراث.
٢. استلهام التراث.
٣. إعادة قراءة التراث في ضوء معطيات العلم الحديث.

وأما الاغتراب فهو حالة واقعية تجلت على شكلين متطرفين، وهما: الأول: الاتجاه الفكري السلفي، الذي ينكر الواقعية الراهنة، ويريد العودة بالناس إلى الماضي، ويعتبر العصر الحاضر عصر جاهليه؛ والآخر: الاتجاه الفكري الليبرالي العلماني، الذي يسعى بدوره إلى تجاهل الواقعية الراهنة للمسلمين، ويريد منهم قطع الأواصر التي تربطهم بماضيهم. وقد مُني هذان التياران بالإخفاق والفشل.

وأما مسألة العلم فهي من المسائل الأصلية أيضاً. واليوم تحصر تلك التيارات الأربعية المعرفية من الناحية العملية بتيار واحد نقيّ. ومن دون الاهتمام بالمعطيات العلمية الراهنة لا يمكن لنا الحديث عن التشريع والاجتهداد.

وأما مسألة العمل فهي من أهم مسائلنا، والمسلمون اليوم أمام تناقضين ومفارقتين: **المفارقة الأولى**: مفارقة الإيمان بالقيم غير المترجمة إلى ممارسة عملية؛ **المفارقة الثانية**: مفارقة الدعوة إلى القوّة، دون العمل الفعلي من أجل تحصيلها.

كما أن التغيير عبارة عن واقعية تحدث في العالم، دون أن نستعد لها. ولا بد في هذا الشأن من أن نعد أنفسنا لذلك على المستوى الاستراتيجي وما بعد الاستراتيجي.

وبعد طرح هذه المسائل التمهيدية ينتقل الدكتور فهمي جدعان إلى بيت التصعيد من بحثه، ويقترح بعض التوجيهات لحل المشكلات القائمة والحركة نحو المستقبل. وفي هذا الشأن يذهب إلى الاعتقاد:

١. في ما يتعلق بمواجهة التخلف لا بد من الإيمان بضرورة التقدم، والتخلّي عن عقيدة الجبر والقدر.

٢. وفي ما يتعلق ببحث التراث يجب الاعتقاد بتاريخية التراث، وفصله عن نصوص الوحي، وإعادة صياغته من جديد، بحيث يلبي حاجة العصر.

٣. وفي ما يتعلق بالاغتراب تجب العودة إلى الذات، والإيمان بأن طريق التقدم ينحصر بالتجذر في التراث، وتوظيفه في المضي إلى الأمام.

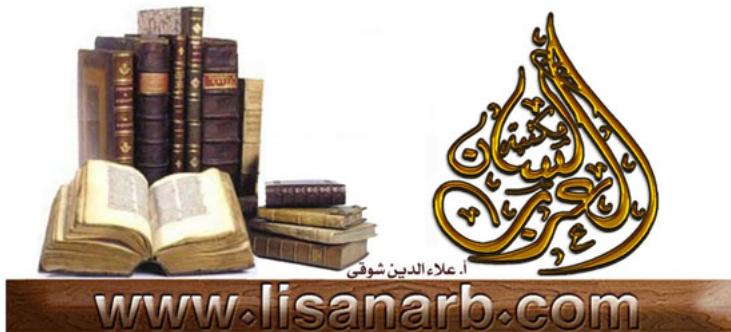
٤. في مقابل مسألة العلم يجب سلوك طريق الدمج المادي والاستقلاب المعنوي لمنتجات العلم، بحيث تصبح جزءاً عضوياً في بنية العقل، بأن نجعل من المعطيات العلمية والتكنولوجية جزءاً من وجودنا، أو أن نقوم بثورة علمية وتقنية، من منطلق

- إيماناً بأن الإسلام يوافق العلم، وأن نعمل على طبق هذا الإيمان.
٥. وفي ما يتعلق بمسألة البطلة يجب المزج بين التكنولوجيا والعقل السياسي.
- ويندلاً من التأكيد على الراديكالية، والإصرار على إقامة الدولة الإسلامية، يجب العمل على تطهير نموذج صالح للتفكير الإسلامي.
٦. وبالتالي فإن الطريق الوحيد في مسألة التغيير هو التكيف الوعي مع الوضع الطارئ.

إن الغاية من هذا التقرير لا تكمن في المناقشة، بل في تقديم صورة شاملة وجامعة نسبياً عن الهواجس التي شغلت أذهان المفكرين المسلمين في العالم العربي على مدى القرنين المنصرمين، حيث سعى كل واحد منهم إلى إعطاء الدين حقه كما يجب، دون التفريط في حق العقل. وإذا كان الكاتب قد نجح في رسم صورة صادقة عن هذا الأمر فقد نال مُناه. إن الوقوف على آثار مكتوبة بقلم نزيه وأدب علمي رفيع، بعيداً عن الإغراء في الهوامش والحواشي، وتقوم على دراسات منهجية واسعة، في عصر شهد تحمة في التأليف، يُعدّ غنِيَّة نادرة. وهذا الكتاب هو واحدٌ من هذه الآثار النادرة. ومن هنا ليس من اللازم أن نوافق المؤلف على جميع مدعياته، أو أن نكون حتماً بصدده نقد مدعياته المرفوضة. إنما المهم هو أن نتعرّف على رؤية شخصٍ خبر على مدى عقود من الزمن أوضاع المسلمين من الداخل، ونظر إلى الواقع الفعلي للمسلمين وتياراتهم الفكرية بعين أكاديمية، ونسعى إلى الاقتراب من التجارب المتراكمة في هذا الكتاب، والاستفادة منها، عملاً بقول الإمام علي عليه السلام، إذ يقول بحق: «العاقل منْ أَعْظَمُ بَغَيْرِه»<sup>(٢)</sup>.

## المفاصيل

- (١) جولة في كتاب (أسس التقديم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث)، من ٦١٤ صفحة، مؤلفه: فهمي جدعان، في طبعته الثالثة، الصادرة سنة ٢٠١٠م، عن دار الشبكة العربية للأبحاث في بيروت.
- (٢) للتعرف على المزيد من الأفكار والسجل العلمي للدكتور فهمي جدعان انظر: (تحديثات التقديم الفكري والقواء، السجل الفكري للدكتور فهمي جدعان، في حوار أجراه معه: علي عيمم)، ترجمه إلى الفارسية: مجید مرادی، نُشر في مجلة كتاب ماه دین، العدد ١١٤ - ١١٦ : ٤ - ٢١، بتاريخ: فروردین / خرداد، سنة ١٣٨٦ هـ. ش.
- (٣) غالباً ما يذكر اسمه خطأ بـ (رزاق).
- (٤) عبد الواحد الامدي، غرر الحكم ودرر الكلم، الحكمة رقم ٤٥٧٠.



# قسيمة الاشتراك

## مجلة نصوص معاصرة

مؤسسات

أفراد

اسم المشترك: .....  
العنوان الكامل: .....  
.....  
.....  
الهاتف: .....  
ابتداءً من: .....  
مدة الاشتراك: .....  
عدد النسخ: .....  
المبلغ: .....  
شيك مصرفي: .....  
نقداً إلى: .....  
التاريخ: .....

### الاشتراك السنوي

سائرون الدول:  للأفراد ١٠٠ دولار  للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

### ثمن النسخة

لبنان ٥٠٠ ليرة > سوريا ١٥٠ ليرة > الأردن ٢,٥ دينار > الكويت ٣ دنانير  
> العراق ٣٠٠ دينار > الإمارات العربية ٣٠ درهماً > البحرين ٣ دنانير > قطر  
٧ ريالاً > السعودية ٣٠ ريالاً > عمان ٣ ريالات > اليمن ٤٠٠ ريال > مصر  
٧ جنيهات > السودان ٢٠٠ دينار > الصومال ١٥٠ شلنًا > ليبيا ٥ دنانير > الجزائر  
٣٠ ديناراً > تونس ٢ دنانير > المغرب ٣٠ درهماً > موريتانيا ٥٠٠ أوقية > تركيا  
٢٠٠ ليرة > قبرص ٥ جنيهات > أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دوالرات.

# **Nosos Moasera**

**Th 13 YEAR - NO. 51 , Summer 2018 - 1439**

**Editor-in-chief:**

**Haidar Hobballah**

**Editor-in-Director:**

**Mohamad Dohaini**

**Correspondence:**

**To the office of the Editor-in-chief**

**Lebanon P.O.Box: 327 / 25 Beirut**

**E-mail: [info@nosos.net](mailto:info@nosos.net)**